

Irénikon

TOME XXXIII

1er Trimestre. 1960

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

Irénikon

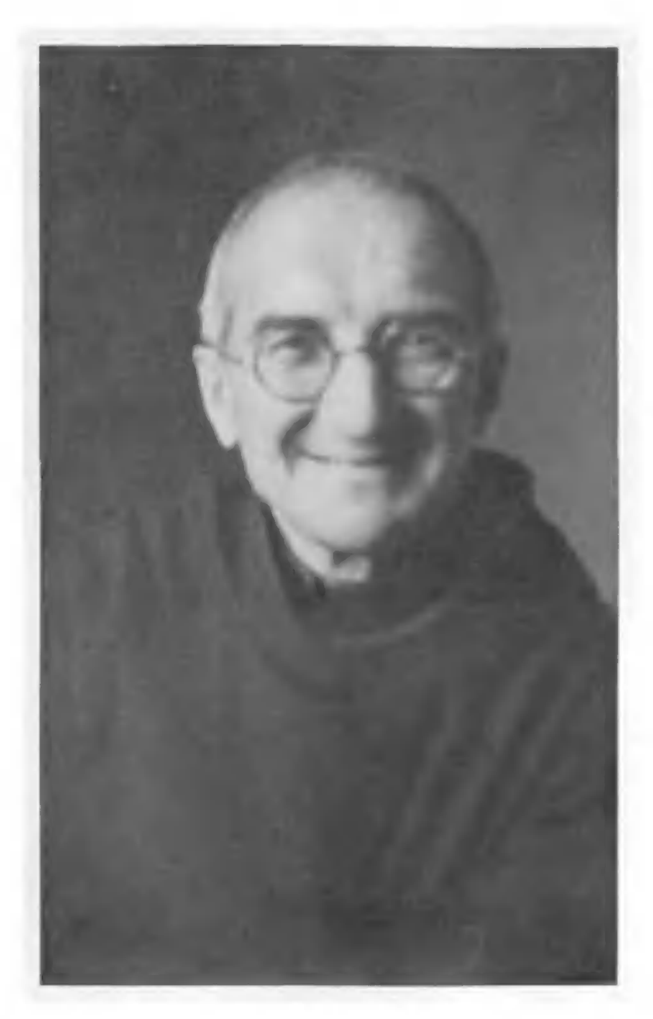
TOME XXXIII

1960

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE



DOM LAMBERT BEAUDUIN (1873-1960).



DOM CLÉMENT LIALINE († 1958).

IRÉNIKON

Tome XXXIII 1er trimestre 1960

IN MEMORIAM :

Dom Lambert Beauduin (1873-1960)

Lorsque, le 28 janvier 1926, aux funérailles nationales du Cardinal Mercier en l'église Sainte-Gudule à Bruxelles, le doyen de la Collégiale commença l'éloge funèbre du grand disparu, il laissa tomber sur l'auditoire cette phrase du prophète Jérémie qui exprimait éloquemment le sentiment de toute l'assistance : « *Cecidit corona capitis nostri*. Elle est tombée, la couronne de notre tête » (*Thren*. 5, 16).

C'est sur cette même phrase que nous voulons ouvrir ces lignes consacrées à la mémoire de notre vénéré fondateur et père, dom Lambert Beauduin, décédé à Chevetogne le 11 janvier 1960 [1]. Car vraiment c'est une auréole et une lumière que nous

1. Dom Lambert (Octave) Beauduin est né à Rosoux-les-Waremme le 4 août 1873 d'une famille de grands industriels de la Hesbaye. Ses études secondaires et philosophiques terminées à Saint-Trond, il entra au séminaire de Liège, où il fut ordonné prêtre le 25 avril 1897. Après quelques années de professorat à Saint-Trond, il fut agrégé, dès 1899, au groupe de prêtres fondé sous le nom d'« Aumôniers du Travail » par Mgr Doutreloux, évêque de Liège, pour travailler, suivant l'encyclique de Léon XIII, à l'amélioration de la condition des ouvriers. Cette société ayant dû prendre, après la mort de l'évêque, une direction un peu différente, l'abbé Beauduin entra, sur les conseils de son ami le chanoine Laminne, professeur à l'Université de Louvain et futur évêque auxiliaire de Liège, à l'abbaye bénédictine du Mont César à Louvain. Il y fit sa profession monastique le 5 octobre 1907 et fut dès lors affecté à l'enseignement de la théologie.

C'est en septembre 1909, lors du Congrès national des œuvres catholiques tenu à Malines, qu'il créa son célèbre « Mouvement liturgique » qui devait avoir des répercussions internationales (Cfr. *Le cinquantenaire du*

perdons, et que perdent avec nous beaucoup de ses amis qui peuvent se considérer comme ses fils. Ce n'est pas sans raison que nous évoquons ainsi sous une même pensée ces deux grands hommes que furent le Cardinal Mercier et dom Lambert Beauduin. Liés d'amitié, leurs vues géniales si souvent coïncidèrent ! Séparés par la mort mais restés unis dans l'idéal, ils peuvent se retrouver aujourd'hui dans la joie.

Pourquoi ne le dirions-nous pas au frontispice de ces pages ? Dom Beauduin a bien voulu raconter dans les dernières années de sa vie, la part qu'il avait eue dans la propagation clandestine de la fameuse lettre *Patriotisme et Endurance* que le Cardinal Mercier avait écrite à son peuple à la Noël 1914, et qui contribua plus que tout autre chose à sa gloire [1]. Mais on n'a jamais révélé, et c'est bien le moment de le faire, que le véritable inspirateur de cette lettre fut dom Beauduin lui-même. C'est à la suggestion de celui-ci en effet, que, revenant sur un geste qu'il venait de poser dans une admonition privée à son clergé, le Cardinal Mercier se mit à rédiger le célèbre document dont plusieurs idées maîtresses furent inspirées par l'éminent bénédictin. Dans un petit mot qu'il écrivit lors de son fameux voyage en Amérique en 1919 à son ancien collaborateur, le Cardinal ne manqua pas de lui signifier que toute la gloire recueillie sur son passage aux États-Unis, il la devait en grande partie au moine qui travaillait en ce moment dans son humble cellule...

Mais ce n'est pas de cette collaboration de temps de guerre que nous voulons parler ici, non plus que du mouvement litur-

Mouvement liturgique, 1909-1959, nº spécial (fasc. 3) des *Questions liturgiques et paroissiales*, 1959, notamment pp. 203 et sv.). Ayant dû fuir la Belgique en 1915 après d'inénarrables péripéties et aventures, il séjourna en Irlande dans un refuge de l'Abbaye de Maredsous où il enseigna la théologie jusqu'en 1919, année en laquelle, rentré au Mont César, il reprit ses études liturgiques et ses travaux. Nommé professeur de théologie fondamentale à Saint-Anselme à Rome en 1921, il s'intéressa dès lors de très près au mouvement de l'Unité chrétienne, grâce en partie à la rencontre qu'il avait faite du métropolite Szeptickyj, archevêque de Lwow et personnalité de tout premier plan, qui voulait, au moment de l'émigration russe, entraîner l'Ordre bénédictin dans un travail unioniste par le monachisme.

1. Dom Lambert Beauduin, *Le Cardinal Mercier et ses suffragants en 1914*, dans la *Revue Générale Belge*, juillet 1953.

gique que dom Beauduin anima de façon si splendide, surtout de 1909 à 1914 et dont on a beaucoup écrit ces derniers temps [1]. C'est son idéal unioniste que nous avons à retracer, idéal qu'il a si magnifiquement partagé avec le Cardinal Mercier, et qui fut au point de départ de l'œuvre monastique pour l'unité chrétienne, de notre revue *Irénikon* et de tout un courant de pensée.

A l'époque où dom Beauduin élaborait, durant sa dernière année d'enseignement à Rome, c'est-à-dire en 1923, son projet de fondation monastique pour l'Unité, le Cardinal Mercier était engagé dans les célèbres conversations de Malines. Il avait demandé à dom Beauduin de lui rédiger un mémoire sur le *Pallium* dont plusieurs anglicans avaient relevé les prérogatives [2]. Dom Beauduin, préoccupé alors du problème de la réunion avec l'Orient, fit à propos du *Pallium* un parallèle entre la situation des patriarcats orientaux et l'ancienne Église d'Angleterre. Il en résulta une étude assez neuve qui enchanta le Cardinal [3], lequel la lut de son propre chef, sans révéler le nom de l'auteur, à la séance du 20 mai 1925 de la quatrième Conversation de Malines. Elle était intitulée « l'Église anglicane unie, non absorbée » [4].

Ce fut, en date, la première intervention effective de dom Beauduin en faveur de l'Unité. Elle était sensationnelle, et fut, du reste, à cette époque, diversement jugée. Appelée quelquefois « ballon d'essai » [5], elle fit cependant une brèche impor-

1. Cfr notamment le fascicule jubilaire des *Questions liturgiques et paroissiales de 1959*, déjà mentionné.

2. W. FRERE, (*Recollections of Malines*, Londres, 1935, p. 56) dit que le Cardinal Mercier avait demandé à dom Beauduin de répondre à la question suivante : « Est-il possible que l'Église d'Angleterre soit réunie à l'Église romaine sans être absorbée par elle ? ». Nous ne sommes par sûr que cette affirmation telle quelle soit exacte.

3. Cfr la lettre que le Cardinal Mercier écrivit à cette occasion à D. L. Beauduin, dans *Irénikon*, 1927, p. 150.

4. Parue sous l'anonymat dans *The Conversations at Malines*, 1921-1925, ed. by Lord Halifax, Londres, 1930, pp. 241 sv. — Sur l'historique de cette affaire, cfr J. DE BIVORT DE LA SAUDÉE, *Anglicans et catholiques*, Bruxelles, 1949, t. I, p. 132 sv. La partie théorique de l'étude de dom Beauduin a été publiée sous le titre *Les Patriarches*, dans *Irénikon* 1926, pp. 234-244 et 267-274.

5. Cfr. *Malines once more* : *Dom Beauduin's ballon d'essai*, dans *The Month*, mars 1930, p. 267-279 et la réplique de D. L. BEAUDUIN dans *Irénikon*, 1930, p. 471-473.

tante dans les idées et on peut dire que depuis lors quelque chose fut changé dans la théologie du rapprochement.

Quelques mois après, dom Beauduin organisa à Bruxelles, du 21 au 25 septembre, une semaine «pour l'Union des Églises». Le Cardinal Mercier, déjà souffrant — il devait mourir en janvier — vint y faire le discours de clôture, au cours duquel il lia à son œuvre unioniste celle de dom Beauduin [1]. Ayant rappelé comment Pie XI, dans son allocution du 24 mars 1924, avait daigné encourager de façon si discrète, mais ferme, disait-il, nos « chères conversations de Malines », il cita les paroles du pape adressant l'expression de sa plus vive reconnaissance à tous les catholiques qui, « sous l'impulsion de la grâce divine se tournent vers leurs frères dissidents et s'appliquent à leur frayer la voie de l'unité ». Et après avoir mentionné les textes les plus importants de Pie XI relatifs à cette grande cause, il disait : « Afin de donner aussitôt une portée pratique à l'orientation de sa pensée, l'Auguste Pontife, se souvenant de ce que la vie monastique, si fort en honneur aujourd'hui encore dans les Églises orientales, nous est venue de l'Orient, a tourné ses regards vers les fils de saint Benoît, patriarche des moines d'Occident, et a confié au Primat des Bénédictins, le Rme Abbé Fidèle de Stotzingen, la réalisation d'un magnifique programme pour le rétablissement de l'unité de tous les chrétiens dans une même Église catholique, *ut fiat unum ovile et unus Pastor*. Et, ajoutait-il, le Rme Abbé de Stotzingen, qui se connaît en hommes, et qui a vu de près à l'œuvre pendant plusieurs années au Collège Saint-Anselme à Rome, l'initiateur, l'organisateur aux idées lucides, au cœur généreux, à l'âme apostolique qu'est l'humble Père dom Lambert Beauduin, a fait à la Belgique le grand honneur d'y poser le berceau de l'institution, ou mieux de l'ensemble des institutions destinées à réaliser progressivement la conception géniale du Pontife qui préside avec tant de sagesse, de zèle, de sérénité au grand œuvre de l'Union des Églises » [2].

* * *

1. Y participa également le métropolite A. Szepticky qui y fit une conférence remarquable sur *La psychologie de l'Union*. Cfr D. O. R. *Dix ans après. La semaine unioniste de Bruxelles*, dans *Irénikon*, 1935, p. 598.

2. Cfr *Rev. cathol. des Idées et des Faits*, 6 nov., 1925, p. 5-6. — Il est remarquable que la lettre de Pie XI à l'Abbé Primat avait précédé de

Ce n'est pas trahir un secret que de dire aujourd'hui que le mouvement suscité par Pie XI dans l'Ordre bénédictin avait pour promoteur, non pas l'Abbé Primat de Stotzingen, mais dom Beauduin lui-même, qui, avec les encouragements du Cardinal Mercier, fit remettre au Saint-Père le programme de l'œuvre à accomplir. On comprend dès lors que ce fut à lui qu'il revint de l'exécuter. Il en traça les grandes lignes de main de maître dans une petite brochure intitulée *Une œuvre monastique pour l'Union des Églises* [1], écrite sous forme de commentaire à la lettre *Equidem Verba*, que Pie XI avait envoyée à l'Ordre bénédictin. La fondation d'Amay, au diocèse de Liège, eut lieu en décembre 1925, et aussitôt quelques disciples zélés vinrent aider le fondateur dans sa tâche. Parmi ceux-ci, l'actuel Prieur de Chevetogne, dom Thomas Becquet, fut chargé de propager la revue *Irénikon*, dont le Ier fascicule parut en avril 1926.

« Cette nouvelle revue, y disait dom Beauduin, apporte un message de paix (*irênê* = paix). Elle voudrait être l'organe d'un grand mouvement pour l'Union des Églises.

Parmi les disciples du Christ, 350 millions environ sont unis au siège de Pierre ; 350 millions en sont séparés depuis les XIe et XVIe siècles. L'heure est venue de mettre fin à nos discordes, de réunir en un seul faisceau toutes les forces chrétiennes et d'opposer à l'impiété envahissante l'invincible unité de l'Église du Christ.

A cette fin, il faut, à l'appel de N. S. P. le Pape Pie XI, provoquer en Occident un courant d'idées unionistes, créer une atmosphère de sympathie et de compréhension, grouper les bonnes volontés, organiser la prière, fonder des œuvres, bref susciter un puissant mouvement pour la réunion des Églises. La publication *Irénikon* qui se présente aujourd'hui au public chrétien, se propose d'être l'organe de ce mouvement. (...) Tous doivent travailler sans doute à ce grand œuvre, fidèles, prêtres, religieux ; mais Pie XI a adressé nn appel spécial aux moines d'Occident, parce que la vie monastique, commune aux deux Églises et antérieure à toutes les séparations, est comme le point de moindre résistance pour une sérieuse interpénétration des Églises.

Comme le disait Lord Halifax dans son discours de Louvain du

trois jours celle qui avait été envoyée au Cardinal Mercier à l'occasion des Conversations de Malines (21-24 mars 1924).

1. Amay, 1926.

19 novembre 1925, l'église primatiale de Cantorbéry et l'église nationale de Westminster Abbey, ces deux symboles de la religion et de la patrie anglicanes, sont deux anciennes églises bénédictines.

Les membres de notre fondation monastique nouvelle s'efforceront par la prière, par un travail d'adaptation psychologique, par l'étude approfondie de toute la littérature religieuse orientale, par l'apostolat, bref par tout l'ensemble de l'activité monastique, d'être des professionnels de ces questions. Mais pareil travail ne peut se restreindre à une élite. Les agents de liaison, s'ils doivent acquérir une compétence plus grande, ne peuvent cependant paraître aux Orientaux des isolés, des dilettantes de l'Orientalisme ; leur entreprise doit correspondre aux sentiments de toute la chrétienté occidentale ; ils doivent être les porte-voix et les messagers d'une réconciliation ardemment désirée par toute la famille catholique.

L'*Irénikon* créera ce contact et associera les fidèles à l'œuvre des moines de l'Union. Il sera l'écho de la voix du Christ appelant les siens à l'unité ; des Souverains Pontifes et spécialement de Pie XI poursuivant sans relâche le grand idéal ; de toute la tradition chrétienne qui nous donne sans jamais faillir la grande leçon de l'unité » [1].

De fait, la fondation de dom Beauduin fut double : 1° celle d'un monastère — *ora et labora* — priant pour l'Unité, et où tout le travail serait orienté aussi exclusivement que possible vers une pénétration intellectuelle et spirituelle des chrétientés non-catholiques, et 2° celle d'une phalange d'amis dévoués qui s'imprégneraient des richesses de ces chrétientés à mesure où on en ferait la découverte, et chercheraient eux-mêmes à étendre le rayonnement du monastère auprès de tous ceux qui étaient susceptibles de le recevoir.

Le flot d'émigrés russes était à cette époque une grande source d'édification et d'information. Pie XI les avait vus défiler lors de sa nonciature en Pologne et ce fut là l'origine des œuvres qu'il suscita, devenu pape, pour le travail unioniste. Il croyait que cet immense pays allait bientôt ouvrir ses portes au catholicisme, proscrit du temps des Tsars. Quoiqu'il en soit de cette perspective, la Russie restait et reste toujours un des grands problèmes religieux du christianisme contemporain.

Les émigrés russes apportaient en Occident leur religion

1. *Irénikon*, 1926, p. 1-2.

persécutée, leurs icones, leur liturgie, leur pensée théologique. Ce fut une véritable révélation pour nos pays : la découverte de l'Orthodoxie, totalement ignorée jusque là. Les moines d'Amay entrèrent avec les Russes émigrés en relations profondes. Dom Beauduin aima tout de suite leur sens du mystère rédempteur, l'importance qu'ils attachaient à la résurrection du Christ dans leur piété, et leur amour de la liturgie.

Souverainement respectueux des valeurs religieuses quelles qu'elles soient, et ennemi de tout prosélytisme, dom Beauduin, sûr d'être finalement bien compris, ne craignit pas d'encourager ses moines à s'initier à la liturgie orientale en la pratiquant en elle-même. Il ouvrit dans son monastère une chapelle où quelques uns d'entre eux purent entrer progressivement dans ce monde si proche de l'Écriture et si bien chevillé à la pensée des Pères de l'Église, monde où le mystère eucharistique est demeuré si complet et si vivant, et où la participation aux offices était restée le fondement même de la catéchèse [1].

On ne pourrait dire le travail qu'il fallut pour mettre au point, à partir de zéro, une tentative aussi difficile, pour franchir une muraille épaissie de siècle en siècle, pour retrouver par delà tant de barrières le sentiment de la prière commune entre les Églises. Les Orthodoxes eux-mêmes, longtemps méfiants devant cette entreprise en raison de la similitude extérieure qu'elle avait avec la concurrence des uniates, en vinrent peu à peu à apprécier ces efforts, en lesquels ils ne virent plus finalement qu'un amour de leur tradition.

* * *

La présence des Orthodoxes aux premières assemblées œcuméniques dès 1925, tout comme la réflexion que le Cardinal Mercier avait imposée à dom Beauduin par la rédaction de son rapport sur l'Église anglicane, avait ouvert l'esprit de celui-ci, dès les débuts de la fondation d'Amay, sur la connexion profonde qu'il y avait entre tous les mouvements non-catholiques en faveur de l'unité et celui qu'il voulait développer lui-même.

1. Cfr D. L. Beauduin, *Liturgie et Catéchisme en Orient et en Occident*, dans *Irénikon*, 1930, p. 649-658.

Bien qu'il ait pu lui en coûter plus tard de cet élargissement, ce fut un de ses principaux mérites que de l'avoir compris tout de suite [1]. Dès le début, affluèrent parmi les hôtes du monastère d'Amay des non-catholiques de toutes les confessions, qu'un intérêt mêlé de curiosité attirait vers ce lieu nouveau de la pensée catholique, si différent de ce qu'on en connaissait d'ordinaire, et derrière lequel s'estompait la physionomie du Cardinal Mercier. Tous ces visiteurs, dont plusieurs, comme Lord Halifax, étaient des hôtes de marque, nouèrent dès lors avec dom Beauduin des relations durables. Il n'est guère d'unioniste de cette époque, de quelque confession qu'il soit, qui n'ait entretenu dès ce moment des rapports de sympathie avec la nouvelle fondation.

La mort du Cardinal Mercier, survenue fin janvier 1926, fut, on le comprend, une épreuve très dure pour le courageux fondateur. Les Conversations de Malines avaient suscité en Angleterre de la part des milieux catholiques des objections cruelles : elles n'auraient d'autres conséquences, disait-on, que de retarder les conversions individuelles toujours en progrès. Le Cardinal avait dû s'en expliquer dans une lettre pastorale à son clergé [2]. Mais le respect qu'imposait à tous ce prince de l'Église, s'il n'arrêtait pas les paroles, arrêtait du moins les actes. Le Cardinal une fois disparu, on s'en prit à dom Beauduin et à son œuvre, en laquelle on voulait voir, — bien qu'elle la dépassât de loin en extension et qu'elle ait un tout autre but — , la continuation de ce qui s'était fait à Malines.

D'autre part, l'encyclique *Mortalium animos* du 6 janvier 1928, mettant en garde tous les catholiques contre les grandes conférences œcuméniques, dotées alors du terme de « panchristianisme », ce qui signifiait pratiquement concession sur tout point de doctrine pour unifier les disciples du Christ dans une commune offensive contre les dangers sociaux, fut interprétée par certains comme visant le mouvement de dom Beauduin. Il publia le texte de l'encyclique [3] et en fit un commentaire précis insistant sur les vraies méthodes unionistes, qui reçut le meilleur

1. Cfr *Rapprochement anglo-oriental*, dans *Irénikon*, 1926, p. 165-173.
2. On en trouvera le texte dans *Paroles du Cardinal Mercier*, dans *Irénikon-collection*, t. II, p. [70] et sv.
3. *Irénikon-collection*, t. IV, n° 1.

accueil[1]. Pie XI fit du reste savoir aux moines d'Amay que cette encyclique ne les concernait pas. De fait, les attaques continuant tout de même, dom Beauduin résuma une nouvelle fois son programme en 1930 dans un article limpide et décisif intitulé *Notre travail pour l'Union*. Après avoir exposé son point de vue aussi bien sur les conversions individuelles que sur la *Corporate reunion*, il définissait, comme il l'avait fait antérieurement en des termes semblables, le vrai travail unioniste en ces phrases :

« Créer avant tout une atmosphère favorable à la compréhension et à l'estime mutuelles ; se livrer dans tous les domaines de la pensée et de la vie religieuse à un travail d'adaptation ; dégager l'essentiel du christianisme des formes ethniques et historique légitimes qu'il a revêtues au cours des âges, pour sauvegarder toute son expansion originelle et le rendre assimilable à toutes les cultures et à toutes les civilisations, car « l'Église du Christ n'est ni latine, ni grecque, ni slave, mais elle est catholique » ; bref, se livrer dans la patience, dans la charité et l'humilité, à un travail d'ordre psychologique, travail destiné à dissiper les préjugés et à ouvrir entre l'Orient et l'Occident les percées lumineuses de la confiance et de l'amour.

Plus tard, à l'heure marquée par la Providence, quand se posera la question de l'union hiérarchique et visible, on s'apercevra de part et d'antre qu'elle est aux trois quarts réalisée ; et Dieu fera le reste.

Sans doute pour tout catholique le point d'arrivée est l'unité doctrinale et hiérarchique voulue par le Christ. Mais ce point d'arrivée paraît humainement parlant inaccessible. Une zone à perte de vue, semée de précipices et de fondrières, traversée d'obstacles séculaires, le sépare du point de départ. Et c'est à ce point que nous en sommes : il faut donc niveler, déblayer, jeter des ponts, construire des travaux d'art, bref tracer des voies d'accès, des routes de communication, pour que, à l'heure de la Providence, les obstacles humains ne contrarient pas les intentions divines.

L'Occident est donc convié à un travail d'ordre moral et intellectuel. L'union définitive, encore lointaine, doit se préparer par des élucidations doctrinales mutuelles, par des échanges de vue loyaux et sincères et surtout par un généreux élan d'amour qui rapprochera les cœurs jusqu'ici défiants et éloignés »[2].

1. *Irénikon*, 1928, p. 81-91.
2. *Irénikon*, 1930, p. 394-395.

Ces accents, encore neufs et vibrants aujourd'hui, et qu'il avait laissé entendre maintes fois durant quatre années, avaient suscité des enthousiasmes. Ouverte aux nouveaux candidats dès 1926 — le décret d'érection du noviciat était d'octobre de cette année — la fondation d'Amay avait bientôt vu affluer les vocations. Don Beauduin trouva les ressources qu'il fallait pour créer une bibliothèque contenant les grandes collections indispensables aux travaux de la nouvelle communauté. Parmi celles-ci, outre les grands dictionnaires et les Patrologies grecque, latine, orientale, syriaque, l'*Amplissima Conciliorum Collectio* de Mansi était au premier plan : dom Beauduin a toujours eu une prédilection pour les conciles. Dès les premiers jours, il les fit étudier par ses moines. Dans les dernière années de sa vie, il lisait et relisait leur histoire. Aussi, lorsque le Pape Jean XXIII, qu'il avait bien connu jadis et dont il se glorifiait de l'amitié, annonça la reprise d'un Concile, ce fut pour lui une explosion de joie, qui adoucit singulièrement sa dernière année. La veille même de sa mort, il disait encore à un confrère : « Nous devons laisser tout travail en ce moment et nous concentrer sur le Concile ».

Dom Beauduin sentit, dès les premiers contacts qu'il eut avec les non-catholiques en 1925, que l'interruption du Concile du Vatican avait laissé une impression de déséquilibre dans l'Église par une définition dogmatique inachevée, et un de ses principaux soucis avait été d'en faire un commentaire explicatif en l'encadrant de perspectives optimistes pour l'avenir. C'était, comme il le disait alors, « la grosse question ». Cette question, la voilà devenue aujourd'hui singulièrement actuelle ! Ici, comme en une foule d'autres points, dom Beauduin avait senti longtemps d'avance l'actualité d'un problème que les autres ne percevaient pas. Les pages qu'il écrivit alors sur *l'Infaillibilité du Pape et l'Union* sont un chef d'œuvre à relire aujourd'hui [1].

* * *

La présence de dom Beauduin au milieu de ses disciples ne

1. *Irénikon*, 1927, p. 449-453 ; 1928, p. 91-98, 231-238 ; cfr aussi 1959, p. 328-333.

devait pas durer très longtemps. En 1931, il était écarté des siens pour un temps illimité. Déjà en 1928, devant des oppositions inquiétantes que son mouvement lui avait values, il avait suggéré que la direction de sa communauté soit confiée à d'autres mains. La chose, tout d'abord rejetée, fut pourtant agréée par le Saint-Siège et dom Théodore Belpaire alors tout jeune profès dut assumer cette charge difficile. La doctrine de dom Beauduin n'était nullement suspecte ; elle fut au contraire toujours jugée pleinement catholique et bienfaisante. C'étaient d'autres difficultés qui étaient soulevées : embarras matériels, déceptions dues à un recrutement trop peu sélectionné, programme de l'œuvre trop élargi à l'œcuménisme, et par dessus tout, manque de protection en haut lieu dans son Ordre, où l'on se fit trop facilement complice de plaignants pusillanimes. Dom Beauduin résida ainsi plus de vingt ans à l'étranger. Aussi les voyages furent-ils nombreux. La période préparatoire à son œuvre l'avait amené en Europe orientale en 1925, où il avait rendu visite au métropolite Szepticky j, lequel eut aussi dans la fondation d'Amay un rôle important [1]. En 1929-30, après un séjour assez prolongé à Prague, continué en Roumanie et en Bulgarie, il entreprit de visiter l'Égypte, la Palestine, le Liban, la Turquie, la Grèce et le Mont-Athos pour prendre contact avec les milieux catholiques et orthodoxes de ces régions. Il avait reçu de la Congrégation orientale des lettres d'introduction qui favorisèrent partout son accueil. A Constantinople le 31 janvier 1930, sa présence suscita une importante réunion où, devant le Délégué apostolique Mgr Rotta et plusieurs autres prélats catholiques et orthodoxes, il parla de son œuvre et de son programme en des termes qui firent une impression extraordinaire [2]. Rentré en Europe en 1930, après quelques mois de séjour à Amay, il fut rappelé à Rome pour se justifier de nouvelles accusations. Un projet de reprise par correspondance des conversations de Malines, projet qu'il avait patronné avant son voyage en Orient, fut dénoncé au Saint-Office. Quelques mois

1. Cfr D. E. MERCENIER, *Le Métropolite André Szeptickyj* dans *Irénikon* 1946, p. 61 sv.
2. Cfr *Irénikon*, 1930, p. 10-13.

plus tard, dom Beauduin devait prendre finalement le chemin de la France. On le retrouve à Strasbourg, à Paris, au monastère d'En-Calcat où il demeure deux ans à l'édification de tous, puis à Cormeilles-en-Parisis et à Chatou où il remplit durant de longues années le poste d'aumônier de religieuses. C'est de là qu'il exerça son dernier rayonnement, lorsque se fonda à Paris en 1943 le *Centre de Pastorale Liturgique*. Les fondateurs de ce mouvement firent appel à sa compétence, et on a dit avec quel enthousiasme il les fit profiter de ses expériences et de son génie [1]. Dom Beauduin eut, durant ces nombreuses années passées en France, l'occasion de rencontrer beaucoup d'unionistes et de prendre part à de nombreuses semaines d'études que les œcuménistes français organisaient périodiquement, soit dans la région lyonnaise où il participait régulièrement aux réunions de l'Abbé Couturier, soit dans la région parisienne. Outre les milieux orthodoxes, particulièrement de Saint-Serge où il aimait se rendre, il se lia d'amitié avec le centre *Istina*, et d'autres groupements. Il y aurait tout un chapitre à écrire là-dessus [2], comme sur les innombrables retraites qu'il prêcha dans tous les milieux. Animateur infatigable, il laissa de son passage dans tous les cercles qu'il fréquenta le souvenir d'un pionnier de grande envergure.

Par un heureux concours de circonstances, dom Lambert Beauduin put rentrer en janvier 1951 dans son monastère d'Amay, transporté depuis 1939 à Chevetogne. Toutes les difficultés s'étaient aplanies comme par enchantement. Autant il avait eu à subir des coups rudes durant ses années de grand labeur, autant sa vieillesse fut remplie de témoignages d'admiration, de consolations et d'éloges.

Tant qu'il fut valide, il n'eut rien plus à cœur que de reprendre la vie régulière, à laquelle il était resté passionnément attaché. Toujours le premier au chœur, il ne se dispensait d'aucun exer-

1. Cfr. A. Martimort, *Dom Lambert Beauduin et le Centre de Pastorale liturgique* dans le n° jubilaire des QLP déjà cité, p. 243-251.

2. Un ami d'Angleterre nous rappelle que lors d'un voyage qu'il fit en ce pays, ce qui lui arrivait assez souvent, au cours d'une visite qu'il fit au grand œcuméniste Bishop Bell de Chichester en 1937, celui-ci lui remit une magnifique édition du *Prayer Book*.

cice. Au travail manuel, il était là pour donner l'exemple. Aux heures d'études, il s'installait dans un coin de la bibliothèque où il essaya de reprendre ses travaux dogmatiques de jadis. Ses soixante-dix-huit ans ne lui permettaient plus de recherches laborieuses, mais il suivait de près tout ce qui paraissait dans les domaines qui l'avaient passionné toute sa vie : théologie, liturgie, œcuménisme. Son courrier demeurait abondant, et sa plume de correspondant restait intarissable.

Depuis le début de 1958, une paralysie des jambes contre laquelle il luttait depuis longtemps avec une énergie farouche, l'empêcha totalement de marcher. Il pouvait cependant célébrer la sainte messe tous les matins, et lorsque, quelques mois avant sa mort, ce lui fut devenu impossible, un confrère la disait devant lui chaque jour, pour sa consolation spirituelle. Il n'aimait pas, en effet, communier en dehors de la messe. Beaucoup de visiteurs ont eu la joie, ces derniers mois encore, de lui rendre l'affectueux témoignage d'une salutation qu'il eût voulu moins brève, si sa santé avait été plus ferme. C'était sa plus grande joie. Il s'excusait, même devant les plus jeunes, de ne pas pouvoir se lever pour les accueillir, et cette excuse était devenue un refrain presque amusant. Une de ses plus grandes consolations fut la visite que le Congrès liturgique de Louvain vint lui rendre le 22 juillet dernier durant une après-midi mémorable, qui restera pour beaucoup un riche souvenir [1].

C'est en pleine lucidité encore, au moment où il allait prendre son repas en l'après-midi du 11 janvier, que la mort est venue le frapper en douceur. Ce grand serviteur de Dieu, qui eut tant de souffrances à supporter, et dont les dernières années furent physiquement bien douloureuses, s'est éteint sans avoir pour ainsi dire jamais émis une plainte, ni manifesté d'impatience. C'était l'union à la passion du Christ qui vivait en lui en ces heures et qui l'amena à la contemplation du Père céleste, dont il parlait si souvent ces derniers temps à ses intimes.

* * *

1. Cfr *Irénikon*, 1959, p. 367 et QLP, *l. c.*, p. 202.

Le nombre incalculable d'amis que dom Lambert eut dans sa vie dispenserait presque de résumer ses qualités, tant elles étaient connues, s'il ne fallait les transmettre à la postérité. Le P. Louis Bouyer, de l'Oratoire, a écrit récemment de lui qu'il était « une des plus grandes figures (peut-être la plus grande) de l'Église dans la première moitié du XXe siècle » [1]. Un tel éloge ne surprendra pas ceux qui ont assez de recul pour mesurer l'ampleur de la moisson, vue à partir des semailles. Elle mettra les autres en éveil. Ce n'est que justice de les satisfaire.

Dom Lambert Beauduin fut un homme d'Église comme il s'en rencontre peu. Il avait à un degré éminent le sens de l'œuvre rédemptrice, une vision incomparable du sacerdoce du Christ, grand Prêtre éternel, frère et chef de tous ses cohéritiers. Il l'a exprimé la dernière fois à propos du programme unioniste de ses fils, à l'occasion du premier jubilé du monastère de l'Union (1925-1950) :

« Il n'y a qu'une seule doctrine en fonction de laquelle nous puissions penser le concept de l'Union des Églises, si toutefois nous voulons le penser dans toute sa profondeur surnaturelle et sa richesse divine : c'est la doctrine de l'Église, corps mystique du Christ. A la base de leur vie spirituelle, les ouvriers du rapprochement doivent placer la croissance du Corps du Christ ; ils doivent réaliser profondément que la seule chose qui nous intéresse c'est la pleine mesure du Christ. Catholicisme signifie universalisme, mais universalisme en Jésus-Christ Notre-Seigneur. Tout gain quantitatif ou qualitatif de l'Église n'est pas seulement l'intégration d'éléments nouveaux dans une société religieuse, mais surtout un accroissement vital de notre Corps commun, qui est aussi le Corps de Jésus.

Quand les ouvriers de l'Union auront réalisé dans leur vie spirituelle cette spécialisation surnaturelle ; quand ils seront parvenus à une compréhension enthousiaste de la seule Église Corps du Christ, alors ils auront saisi aussi que l'unité de l'Église est le désir suprême de Jésus, et que par suite, il n'est pas de labeur plus catholique que le travail pour l'Union. Voilà la « spécialisation » ecclésiale à laquelle doivent s'appliquer, sans relâche et malgré toutes les routines contraires, les apôtres de l'union » [2].

1. *Une grande figure de l'Église* : *Dom Lambert Beauduin*, dans *La Cité*, du 16-17 janvier 1960, p. 7.
2. *Irénikon*, 1950, p. 372.

L'Église du Christ était pour lui « le tout » ; il lui appartenait vraiment corps et âme. Un de ses amis prêtres nous a écrit avoir pensé à lui en lisant un jour sur un graffite des catacombes « *presbyter de catholica* ». On pourrait s'inspirer de cette expression pour son épitaphe. Si son pays peut se glorifier de l'avoir possédé, si l'Ordre monastique peut le revendiquer comme l'un des siens, ces appartenances ne sont rien devant son appartenance à l'Église. Il avait l'intuition très nette de l'équilibre spirituel nécessaire à tout chrétien vivant sur la terre et vraiment incorporé au Christ, de la parole du Christ et de l'importance de la tradition apostolique, des grandes définitions conciliaires, de la suprême valeur des sacrements, de la splendeur de la liturgie céleste à laquelle répondait celle d'ici-bas, et il redoutait tout ce qui pouvait apporter le moindre gauchissement à cette harmonie. Tout son apostolat a été d'infuser cet esprit d'équilibre, de lutter contre tout écart pouvant nuire à son maintien et à son développement, et dont les dégénérescences ou les hypertrophies avaient amené tant de fois au cours de l'histoire non seulement des hérésies et des schismes, mais la diminution de la vraie piété ou tout simplement la déchristianisation. Ces intuitions tenaient du charisme : il n'est pas exagéré de dire qu'à ce point de vue dom Beauduin fut un vrai charismatique. Elles tenaient aussi du génie. Le propre du génie, dit-on, est de pressentir longtemps à l'avance les besoins d'une époque. Dom Beauduin pressentit vingt-cinq ou trente ans avant les autres les vrais remèdes aux véritables maux de la société chrétienne. Tant au point de vue liturgique qu'au point de vue œcuménique, ce pionnier incomparable eut des vues audacieuses qui étonnèrent, choquèrent même parfois, mais que l'avenir révéla justes.

Doué d'exquises qualités humaines, dom Beauduin fut un entraîneur d'hommes à concurrence redoutable. Son optimisme, son humilité, son amitié attachante, sa jovialité incoercible au milieu des plus dures épreuves, firent l'admiration de tous, même de ses ennemis. Car on comprendra qu'un homme doué d'un pareil dynamisme, accompagné d'un verbe aux trouvailles neuves et parfois terribles, ait rencontré plusieurs fois dans sa vie des interventions qui cherchèrent à lui barrer la route.

Mais toujours, aux moments critiques, il pouvait, sans se cabrer, attendre l'heure propice : toutes ses idées feraient leur chemin. Un jour vint cependant où il n'eut plus que des admirateurs, et où les applaudissements vinrent le rejoindre de tous les côtés. « *Je ne suis pas habitué à recevoir tant de louanges*, disait-il amusé au début de cette pluie d'éloges : je n'ai jamais reçu que des coups » [1].

Un des principaux secrets du succès de dom Beauduin furent incontestablement ses dons littéraires. Son style alerte, remarquablement clair — on ne doit jamais relire deux fois la même phrase — , ses divisions pédagogiques, sa manière de ne laisser jamais le lecteur sur une idée incomprise, et sa vigueur entraînante faisaient de lui un écrivain étonnamment persuasif. Il eût écrit beaucoup plus si les circonstances ne l'avaient transformé pendant de nombreuses années en pèlerin involontaire, et s'il avait su, d'autre part, barricader sa porte : les âmes qui recouraient à lui furent nombreuses, et il n'avait de cesse que de les aider en multipliant démarches, suggestions et voyages. Plusieurs le trompèrent parfois, et il lui arriva plus d'une aventure pour avoir, dans sa bonté, protégé quelque indésirable. Son immense charité lui faisait fermer les yeux très vite sur les défauts de son prochain ; c'était là le revers d'une magnanimité trop confiante.

Dom Beauduin s'était particulièrement réjoui de l'élection de Jean XXIII, qu'il avait connu depuis de longues années. Il avait été son hôte à Sofia en 1929, et, venu peu après en Belgique, en septembre de l'année suivante, Mgr Roncalli avait voulu lui rendre visite à Amay. Les annales du Prieuré d'Amay portent, à la date des 13-14 septembre 1930, parmi la liste des hôtes de marque : « Mgr Roncalli, nonce en Bulgarie et ami de dom Lambert ». C'est bien à ce titre qu'il vint alors. Ils

1. A l'occasion de ses 80 ans, deux recueils lui furent dédiés : le premier « *Mélanges liturgiques* », *recueillis parmi les œuvres de dom L. Beauduin*, Louvain, Mont César, 1954 ; le second *L'Église et les Églises*, neuf siècles de douloureuses séparation entre l'Orient et l'Occident. Études et travaux offerts à dom Lambert Beauduin, Chevetogne, 2 vol., 1954-1955. On peut trouver dans *Irénikon* différents témoignages émouvants des autorités ecclésiastiques : Card. van Roey (*Irén.*, 1957, p. 241) ; Card. Tisserant (*Ib.*, p. 448) ; Card. Tardini (*Irén.*, 1959, p. 367).

devaient se revoir bien des fois plus tard. Aussi fut-ce une agréable confirmation de cette amitié que, le jour même des funérailles, 14 janvier, le monastère de Chevetogne reçût de la Secrétairerie d'État dans le télégramme suivant :

Cité du Vatican 14 *janvier* 1960.

Sa Sainteté ayant gardé très vivant souvenir dom Lambert Beauduin apprend avec peine décès zélé artisan renouveau liturgique contemporain. Recommandant tout cœur divine miséricorde âme excellent religieux, envoie moines Chevetogne gages divins réconforts, paternelle bénédiction apostolique. — Cardinal Tardini.

Ses funérailles eurent lieu sous la neige et le verglas. Beaucoup de ceux qui eussent voulu y venir furent arrêtés sur les routes. Un grand nombre cependant réussirent à se joindre aux membres de la communauté. Outre les prélats et abbés des environs, parmi lesquels l'évêque auxiliaire de Namur, Mgr Musty, Mgr Paul Mélétieff, évêque russe de Bruxelles et le délégué du Nonce apostolique, plusieurs amis de Trêves et de la région parisienne, où dom Beauduin avait tant rayonné pendant près de vingt ans et où son grand idéal liturgique et unioniste avait fait tant d'adeptes, avaient pu arriver à temps. Chose touchante, ses nombreux neveux portèrent son cercueil au petit cimetière du monastère, où il repose en attendant qu'on ait pu lui aménager une place dans la crypte de la nouvelle église.

Il nous est impossible de citer le nombre incalculable de témoignages venus de tous les pays du monde à la suite de son décès. Le temps viendra d'élever à la mémoire de ce grand serviteur de l'Église un monument de reconnaissance où tous ces souvenirs pourront être versés.

Durant l'allocution qu'il prononça avant l'absoute, faite par le R^me^ Père Abbé Coadjuteur du Mont-César dont le défunt faisait toujours partie canoniquement, le R. P. Prieur de Chevetogne encouragea ses frères par ces paroles impressionnantes :

« Le Père Lambert fut le moine de l'Union des Églises. Il est le père de cette communauté. Il lui a donné naissance, l'a nourrie de sa doctrine, de sa piété, il lui a créé les instruments intellectuels et psychologiques d'action. Il n'a rien enseigné

qu'il n'ait pratiqué. Il a façonné notre manière de vivre, jusque dans les détails de l'horaire quasi inchangé depuis trente-cinq ans. Les occupations, les manifestations de la vie fraternelle, il les a réglées. Il nous a demandé cet amour de l'Église et de nos frères séparés sans lequel Chevetogne ne serait pas. Il nous a appris à recevoir, à écouter, à servir, à aimer ceux qui viennent ou recourent à nous. Les meilleurs amis de ce monastère, les fidèles sympathisants, catholiques ou non, sont, pour la plupart, des amis du Père Lambert, ceux-là en qui il avait semé sa foi, son ardeur pour l'Église, pour la liturgie, pour l'unité ».

Et il ajouta ces paroles valables aussi pour tous les amis qui fréquentent périodiquement et si volontiers notre monastère : « Premiers bénéficiaires de ses créations, de ses institutions, notre héritage est lourd de responsabilités. Privilégiés extraordinairement d'avoir pu vivre si près de lui, il nous faut conserver le droit à l'estime que la présence du Père Lambert donnait à cette maison ».

* * *

L'année que dom Beauduin a connue du Pontificat de Jean XXIII a vraiment été pour lui une sorte de *Nunc dimittis*. L'annonce du Concile est venue concrétiser toutes ses espérances, toutes celles vers lesquelles son âme totalement à l'Église avait profondément aspiré. Il disait ces derniers temps : « Je ne fais plus que prier pour le Concile ». Il lui semblait que cet événement verrait l'accomplissement des vœux de toute sa vie. Puisse son optimisme qui fut souvent prophétique, trouver tôt ou tard sa réalisation.

D. O. ROUSSEAU.

Bibliographie de dom Lambert Beauduin

INDEX CHRONOLOGIQUE

SIGLES :

VL, sm = La Vie liturgique, supplément mensuel (Louvain, Mont César).
QL = Les Questions liturgiques (Louvain, Mont César).
QLP = Les Questions liturgiques et paroissiales (Louvain, Mont César).
Irén. = Irénikon (Amay, puis Chevetogne).
MD = La Maison-Dieu (Paris, CPL).
RCIF = La Revue catholique des idées et des faits (Bruxelles).
BMOS = Bulletin mensuel des oblates séculières et de l'union spirituelle des veuves de France (Cormeilles-en-Parisis).

N. B. — Les articles et ouvrages notés d'un astérisque ont été reproduits dans *Mélanges liturgiques* recueillis parmi les œuvres de D. L. Beauduin. Louvain, Mont César, 1954.

1909

La Vie liturgique, son but. — *VL*, sm. nº 1, p. 1-10.
L'année ecclésiastique. — *VL*, sm. nº 1, p. 11-19.
Liturgie et Rubriques. Écueils à éviter. — *VL*, sm. nº 2, p. 1-8.
Chronique de l'œuvre. — *VL*, sm. nº 2, p. 23-27.

1910

Explication de la messe. — *VL*, sm. nº 3, p. 29-34.
Messe des catéchumènes. — *VL*, sm. nº 6, p. 125-135.
Correspondance échangée. — *VL*, sm. nº 6, p. 148-153.
Messe des catéchumènes. — *VL*, sm. nº 7, p. 159-173.
Correspondance échangée. — *VL*, sm. nº 7, p. 183-188.
Correspondance échangée. — *VL*, sm. nº 8, p. 214-218.
Compte rendu de la réunion liturgique, juin 1910. — *VL*, sm. nº 9-10-11, p. 222-320.
Journée liturgique à Chèvremont. — *VL*, sm. nº 12, p. 4-32.
Trilogie de l'Avent. — *QL*, t. I, p. 21-21.
Épîtres, évangiles et oraisons des dimanches de l'Avent. — *QL*, t. I, p. 22-31.

1911

Le cycle de Noël. — *QL*, t. I, p. 61-72.
Le cycle pascal, la Septuagésime. — *QL*, t. I, p. 109-118.

La Liturgie eucharistique au concile de Trente. — *QL*, t. I, p. 132-145.
Le Carême. — *QL*, t. I, p. 171-180.
La liturgie eucharistique au concile de Trente (*suite*). — *QL*, t. I, p. 192-213.
Le Temps pascal. — *QL*, t. I, p. 239-252.
Les Fêtes de Pâques à Hippone. — *QL*, t. I, p. 253-260.
De la Croix de l'autel. — *QL*, t. I, p. 279-285.
La Pentecôte. — *QL*, t. I, p. 319-326.
Le Ciborium. — *QL*, t. I, p. 391-399.
L'Esprit paroissial autrefois et aujourd'hui. — *QL*, t. II, p. 17-26.
L'Esprit paroissial autrefois et aujourd'hui (*suite*). — *QL*, t. II, p. 80-90.
La Communion des fidèles au moment liturgique. — *QL*, t. II, p. 115-125.

1912

La Bulle « Divino afflatu ». — *QL*, t. II, p. 167-200.
Préparation au Baptême. — *QL*, t. II, p. 213-217.
La Liturgie pascale. — *QL*, t. II, p. 293-2304.
L'Esprit paroissial autrefois et aujourd'hui (*suite*). — *QL*, t. II, p. 305-311.
La future Réforme liturgique. — *QL*, t. II, p. 338-351.
Le Temps de la Pentecôte. — *QL*, t. II, p. 372-383.
L'Autel liturgique. — *QL*, t. II, p. 384-392.
Méditations pour l'octave de la Toussaint. — *QL*, t. II, p. 521-528.
Griefs contre le Mouvement liturgique. — *QL*, t II, p 529-536.
Note sur le *Ritus servandus in celebratione missae*. — *QL*, t. III, p. 17-24.
La Communion dans les deux rites. — *QL*, t. III, p. 25-30.
Un plus grand Noël. — *QL*, t. III, p. 49-55.
Essai de manuel fondamental de liturgie. — *QL*, t. III, p. 56-66. *
L'ordre des acolytes. — *QL*, t. III, p. 67-79.
Les Origines de la messe. — *QL*, t. III, p. 85-95.

1913

L'Expulsion des pénitents. — *QL*, t. III, p. 121-128.
Essai de manuel fondamental de liturgie (*suite*). — *QL*, t. III, p. 143-148.
Le Canon de la messe. — *QL*, t. III, p. 149-159.
Quelles sont les principales rubriques des acolytes ? — *QL*, t. III, p. 163-166.
Quelle est l'origine de l'huméral ? — *QL*, t. III, p. 179-182.
Le Christ triomphant. — *QL*, t. III, p. 189-196.
Essai de manuel fondamental de liturgie (*suite*). * — *QL*, t. III, p. 201-209.
La Pentecôte. L'Esprit qui fait les vivants. — *QL*, t. III, p. 241-253.
Essai de manuel fondamental de liturgie (*suite*). * — *QL*, t. III, p. 271-280.
Donnez-nous sans tarder le cérémonial des acolytes. — *QL*, t. III, p. 302-310.
Retraite liturgique. — *QL*, t. III, p. 313-316.
Retraite liturgique « *Ut unum sint* ». — Louvain. Mont-César.
L'Initiation à Rome au VII[e] siècle. — *QL*, t. III, p. 338-345.
Fête de la Toussaint. — *QL*, t. III, p. 365-371.
Dédicace des églises. — *QL*, t. III, p. 372-376.

« Liturgie catholique » par Dom M. F. Festugière (recension). — *QL*, t. III, p. 391-394.
L'Ordre des acolytes (*suite*). — *QL*, t. III, p. 423-429.
Nouveau *Motu proprio « Abhinc duos annos »*. — *QL*, t. IV, p. 3-26.
Le Culte de l'église cathédrale. — *QL*, t. IV, p. 27-30.
Les Textes de l'Avent (Les hymnes). — *QL*, t. IV, p. 31-41.
Mise au point nécessaire. Réponse au R. P. Navatel. — *QL*, t. IV, p. 83-104.
Le Cérémonial des acolytes. — *QL*, t. IV, p. 164-167.
Notes sur la liturgie I. — *Cours et Conférences des semaines liturgiques*, t. I, Maredsous, août 1912, p. 125-142.

1914

La Septuagésime. — *QL*, t. IV, p. 171-178.
Le Carême au XVe siècle. — *QL*, t. IV, p. 272-275.
Les Stations du Carême. — *QL*, t. IV, p. 276-280.
Notre Pâque. — *QL*, t. IV, p. 327-336.
Essai de manuel fondamental de liturgie (*suite*). * — *QL*, t. IV, p. 350-361.
Heure de la Messe et Jeûne eucharistique. — *QL*, t. IV, p. 362-373.
Méditations pour la première semaine d'août. — *QL*, t. IV, p. 412-425.
L'Initiation chrétienne au VIIe siècle dans *Cours et conférences des semaines liturgiques*, t. II, août 1913, Louvain, Mont César, p. 325-336.
La Piété de l'Église. Louvain, Mont César. * (*La réédition de cet ouvrage qui fut intitulée, à l'insu de l'auteur, « La piété liturgique », suscita de la part de celui-ci de vives protestations, dont on tint du reste compte ultérieurement*).

1915

La pietà della Chiesa, Vicenza, Soc. anon. typogr.
L'Initiation chrétienne et la Semaine pascale à Rome. — *QLP*, t. V, p. 137-150.

1919

La Fête de Noël. — *QLP*, t. V, p. 1-13.
Quelques particularités liturgiques. — *QLP*, t. V, p. 14-18.
Les nouvelles Préfaces. — *QLP*, t. V, p. 19-25.
Notre Piété pendant l'Avent. Louvain, Mont César.

1920

La Portée ascétique des stations de Carême. — *QLP*, t. V, p. 65-72.
Essai de manuel fondamental de liturgie (*suite*). * — *QLP*, t. V, p. 83-90.
Messe basse ou Messe solennelle ? — *QLP*, t. V, p. 90-97.
L'Initiation chrétienne et la Semaine pascale à Rome. — *QLP*, t. V, p. 137-150.
Les additions successives à la messe. — *QLP*, t. V, p. 158-166.
Essai de manuel fondamental de liturgie (*suite*). * — *QLP*, t. V, p. 217-228.
L'Heure de la messe. — *QLP*, t. V, p. 245-257.
Le temps de l'Avent. — Coll. « Société d'Études religieuses », Bruxelles.
L'Avent. — Coll. « Études religieuses », Liège.
De Godsvrucht der heilige Kerk. — Louvain, Mont César.

1921

Le Carême ancien. A propos d'un livre récent. — *QLP*, t. VI, p. 14-23.
L'Offertoire jadis et aujourd'hui. — *QLP*, t. VI, p. 30-45.
Essai de manuel fondamental de liturgie *(suite)**. — *QLP*, t. VI, p. 45-56.
Les Prières après la messe basse et l'*editio typica* du missel. — *QLP*, t. VI, p. 62-64.
Renseignements sur l'*instrumentum pacis*. — *QLP*, t. VI, p. 66-67.
La Fête-Dieu. — *QLP*, t. VI, p. 81-95.
Sainte Messe et sainte communion. — *QLP*, t. VI, 148-150.
Le Concile de Vaison. — *QLP*, t. VI, 177-185.
Essai de manuel fondamental de liturgie (*suite*). * — *QLP*, t. VI, p. 192-206.
Messes dialoguées. — *QLP*, t. VI, p. 235-240.
La Messe dialoguée. — *QLP*, t. VI, p. 263-278.
Le Carême. — Coll. « Société d'Études religieuses ». Bruxelles.
Le Carême. — Coll. « Études religieuses », Liège.
La Pentecôte. — Coll. « Études religieuses », Bruxelles.

1922

Le Génie du rit romain. A propos d'un livre récent (E. Bishop) — *QLP*, t. VII, p. 35-41.
Le Culte de saint Michel. — *QLP*, t. VII, p. 161-166.
La Toussaint et l'adoration de l'Agneau. — *QLP*, t. VII, p. 166-173.
Les Fêtes de la dédicace de l'Église. — *QLP*, t. VII, p. 173-178.
Les Honoraires de messe. — *QLP*, t. VII, p. 179-195.
Le Saint Sacrifice de la messe. A propos d'un livre récent (M. de la Taille, S. J.). — *QLP*, t. VII, p. 196-205.
Encore la messe dialoguée. — *QLP*, t. VII, p. 223-226.
Le Trentain et les messes des 3e, 7e et 30e jours après le décès. — *QLP*, t. VII, p. 231-234.
Le Cycle de Noël. — *QLP*, t. VII, p. 241-250.
La Concélébration eucharistique. — *QLP*, t. VII, p. 275-285.
Données sur les origines du culte de Notre-Dame dans *Textes et rapports du congrès marial tenu à Bruxelles en septembre 1921*, t. I, p. 216-220.

1923

La Concélébration eucharistique (*suite*). — *QLP*, t. VIII, p. 23-34.
Consultations inopportunes. — *QLP*, t. VIII, p. 37-45.
Le Sacré-Cœur de Jésus dans la liturgie. — *QLP*, t. VIII, p. 95-103.
Liturgie *pro sponso et sponsa*. — *QLP*, t. VIII, p. 109-120.
Le Décret *Optime novit* sur le jeûne eucharistique avant la messe. — *QLP*, t. VIII, p. 143-145.

1924

Le Mystère pascal vécu, — *La Vie et les Arts liturgiques*, X (1923-1924), p. 241-249.
« Omnium ecclesiarum mater et caput ». — *QLP*, t. IX, p. 169-173.

1925

L'Enseignement religieux jadis et aujourd'hui. — *Cours et Conférences des Semaines liturgiques*, août 1924, t. III, Malines, — Louvain, Mont César, p. 3-22.

La Concélébration eucharistiqne. — *Gedenkboek XXVIIe internationaal euckaristisck Congres*, Amsterdam 1924, p. 518-534.

1926

Une œuvre monastique pour l'Union des Églises. Amay-s/Meuse.

L'Esprit paroissial dans la tradition. — *Cours et conférences des semaines liturgiques*, août 1925, t. IV, Louvain, Mont César, p. 11-42.

De quoi s'agit-il ? — *Irén.*, t. I, p. 4-10.

L'Occident à l'école de l'Orient I. Le Mystère pascal. — *Irén.*, t. I, p. 10-20.

L'Occident à l'école de l'Orient II. La Fête-Dieu. — *Irén.*, t. I, p. 65-73.

Dans quel esprit nous voudrions travailler. — *Irén.*, t. I, p. 117-118.

Rapprochement anglo-oriental. — *Irén.*, t. I, p. 165-173.

Les Patriarches. — *Irén.*, t. I, p. 239-244.

Les Patriarches (*suite*). — *Irén.*, t. I, p. 267-274.

La Vie liturgique à Rome jadis et aujourd'hui. — *Irén.*, t. I, p. 330-338.

L'esprit paroissial dans la tradition. — Louvain, Mont César.

Liturgy, the Life of the Church. — Collegeville, Liturg. Library.

1927

Le vrai travail pour l'union. — *Irén.*, t. III, p. 5-10.

L'Infaillibilité du pape et l'union. — *Irén.*, t. III, p. 449-453.

1928

Une visite à la laure orthodoxe de Potchaïev. — *Pages de Gloire*, 6e sér., Bruges, Desclée De Brouwer, 1927-1928, p. 48-56.

L'Encyclique *Mortalium animos*. — *Irén.*, t. V, p. 81-91.

L'Infaillibilité du pape et l'union (*suite*). — *Irén.*, t. V, p. 91-98.

Le Cardinal Mercier et la réunion des Églises d'Orient. — *Irén.*, t. V, p. 225-230.

L'Infaillibilité du pape et l'union (*suite*). — *Irén.*, t. V, p. 231-238.

Union et conversion. — *Irén.*, t. V, p. 482-492.

1929

Restauration liturgique à Rome. — *RCIF*, t. IX, n° 5, 26 avril.

1930

L'Église anglicane unie non absorbée. — Dans *The Conversations a' Malines*, ed. by Lord Halifax, Londres, Philip Allan, p. 241-261 [Signé ***].

L'Union des Églises. — *Irén.*, t. VI, p. 10-13.

Notre travail pour l'Union. — *Irén.*, t. VI, p. 385-401.

Liturgie et catéchisme en Orient et en Occident. — *Irén.*, t. VI, p. 649-658.

Recension de F. Woodlock, *The Malines Conversations Report*. — *Irén.* t. VI, p. 471-473.
Recension de *Topic of The Month, Malines once more: Dom Beauduin's ballon d'essai*. — *Irén.*, t. VI, p. 471-473.
Utilitas Scientiae de antiqua ecclesiae disciplina. — *Acta Conventus Pragensis pro studiis orientalibus* anno 1929 celebrati. Olomuc, 1930, p. 96-102.

1931

La Liturgie et les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. — *QLP*, t. XVI, p. 190-198.
Notre piété pendant l'Avent. — Coll. « La Liturgie catholique », Louvain, Mont César.

1932

La sainte Quarantaine. — *RCIF*, t. XI, n° 46 (5 février) p. 4-6.
Notes sur l'ascèse. — *RCIF*, t. XI, n° 51 (11 mars) p. 1-4.
Les Fêtes de Pâques. — *RCIF*, t. XII, n° 1 (25 mars) p. 3-5.

1934

La Vie de l'oblate et l'Apostolat. — *BMOS*, nov. 34, p. 57-64.

1935

La Vie de l'Église. — *BMOS*, janv.-fév. 35, p. 144-154.
Étude de la théologie. — *BMOS*, mai 1935, p. 367-370.

1936

Messe dialoguée. — *BMOS*, mai 1936, p. 288-291.
Notes liturgiques de voyage. — *Bulletin de N. D. de la Ste Espérance*, t. LIX, nov.-déc., p. 89-92. (continue dans plusieurs fascicules suivants).

1937

L'Union des Églises. — *BMOS*, sept. 1937, n° 10, p. 348-360.
Prière pour l'Unité. — *Cahiers de Sainte Françoise Romaine*, déc. 37, p. 78-83.

1938

La liturgie commune. — *Cahiers de Sainte Françoise Romaine*, janvier 1938, p. 115-123.
Vita liturgica. — Rio de Janeiro, Mosteiro de S. Bento.

1941

Les Pères de l'Église. — Collection « Pages catholiques », Paris, Albin Michel.

1944

La liturgie, source de vie spirituelle. — *La Vie Spirituelle*, oct., p. 333-351.

1945

Normes pratiques pour les réformes liturgiques. — *MD*, nº 1, p. 8-22.
La Messe chantée, sommet de la vie paroissiale. — *MD*, nº 4, p. 104-123.
La Prière de l'Église. — *La Vie Spirituelle*, juillet, p. 41-47.

1946

La Septuagésime. — *Sanctae Ecclesiae*, mars 1946, p. 8-11.
Vers Pâques. — *Sanctae Ecclesiae*, avril 1946, p. 76-80.
Baptême et Eucharistie, — *MD*, nº 6, p. 56-75.
La Concélébration. — *MD*, nº 7, p. 7-17.
Sur le sens des mots « présence sacramentelle ». — *QLP*, t. XXVI, p. 150-154.
La Messe sacrifice de louange. — *La Catéchèse de la messe*. Collection « Lex orandi », p. 138 sv.
Alléluia. — Collection « Bible et Missel ». Paris, Éd. du Cerf.

1947

Le Sacrement de confirmation. — *MD*, nº 9, p. 96-99.
L'Encyclique *Mediator Dei*. — *MD*, nº 13, p. 7-25.

1948

Le Viatique. — *MD*, nº 15, p. 117-134.
L'unité de l'Église et le concile du Vatican. *Église et Unité*, p. 14-55. « Catholicité ». Lille.
Dom Marmion et la liturgie. — *La Vie Spirituelle*, janv., p. 33-45.
La liturgie : définition, hiérarchie, tradition. — *QLP*, t. XXIX, p. 123-144.

1949

La Communion en dehors de la messe. — *MD*, nº 17, p. 127-131.

1950

Jubilé du monastère de l'Union. — *Irén.*, t. XXIII, p. 369-376.
Des Saints dans la liturgie. — *MD*, nº 21, p. 71-81.

1951

Jubilé du monastère de l'union (*suite*). — *Irén.*, t. XXIV, p. 28-36.
A propos de la définition de l'Assomption. — *Irén.*, t. XXIV, p. 390-398.
Patriotisme et Endurance. — *Revue Cardinal Mercier*, avril, p. 33-44.
Thirty Years after. — *Pax* nº 269, p. 21-26.

1953

Le Triomphe par la Croix. — *Le Messager des Oblats*, nº 130, p. 6-13.
Le Cardinal Mercier et ses suffragants en 1914. — *Revue générale belge*, juillet.

Pie X et le renouveau liturgique. — *Actas del XXXV Congreso Eucarístico Internacional* Barcelona, 1952. Sesiones de Estudio. t. I, p. 760-764.

1954

Mélanges liturgiques. — (cfr supra, p. 21).

1959

Message (à l'occasion du cinquantenaire du mouvement liturgique). — *QLP*, t. XL, p. 200-201.
La vraie prière de l'Église. Rapport au congrès de Malines de 1909. — *QLP*, t. XL, p. 218-221.

N. B. — *Nous serons reconnaissants aux lecteurs qui auraient remarqué quelques lacunes dans cette bibliographie de bien vouloir nous les signaler.*

Gnosticisme et Christianisme :
L'Évangile selon Thomas.

Le public religieux a manifesté le plus grand intérêt pour les manuscrits découverts à Qoumrân, près de la Mer Morte, et le contenu de ces documents explique parfaitement cette curiosité, puisqu'il permet d'éclairer d'un jour partiellement nouveau plusieurs problèmes relatifs aux origines chrétiennes. En revanche, on a trop peu souligné l'importance d'une autre découverte dont l'apport ne semble pas moindre pour la connaissance du christianisme primitif. Il s'agit d'un ensemble d'écrits ou de traités, d'une vraie bibliothèque, retrouvés vers 1945 près de Nag-Hamâdi, en Haute-Égypte.

I. Une bibliothèque gnostique.

Le sort de cette bibliothèque, fortuitement découverte dans une grosse jarre *(zir)* par des paysans d'Ed Dâbbah, fut des plus tourmentés. Partiellement mutilés par leurs premiers détenteurs, vendus, transportés au Caire, répartis en plusieurs lots, ces manuscrits ont circulé de main en main durant plusieurs années. Tel d'entre eux, par exemple, passait en Amérique, de là en Belgique, puis était acheté par l'Institut Jung de Zurich. Peu à peu cependant les efforts pour rassembler ces documents épars furent couronnés de succès. Le Musée Copte du Caire détient présentement ces manuscrits, et un Comité International de spécialistes a assumé la tâche d'en promouvoir l'étude et la publication.

L'ensemble de ces documents représente treize volumes *(codices)* répartis en 49 écrits, soit, au total, un millier de pages, dont 794 sont entières. Rédigés en divers dialectes coptes de

Haute ou de Moyenne-Égypte, ces manuscrits semblent être des traductions ou des adaptations d'originaux grecs. Ils remontent au IVe ou au Ve siècle, mais les originaux peuvent être, pour tel traité particulier, datés d'avant 150. Il n'est d'ailleurs pas toujours possible de dater globalement chacun des écrits, puisque plusieurs d'entre eux apparaissent comme un aggloméraṭ d'éléments plus ou moins homogènes, d'époque et de provenance diverses [1].

II. Renouvellement de la documentation et de la méthode.

A première vue, ces œuvres inédites semblent devoir éclairer singulièrement plusieurs points d'histoire des doctrines durant les premiers siècles de notre ère. Ils se situent, en effet, au confluent de bien des pensées, chrétiennes et non chrétiennes, orthodoxes et hétérodoxes, et peuvent montrer comment, dans tels cas déterminés, des dogmatiques rivales se sont alliées ou combattues, exclues ou amalgamées. Plus spécialement, ces documents permettront de définir avec beaucoup plus de rigueur et d'objectivité la nature exacte des mouvements gnostiques et la portée de leurs infiltrations à l'intérieur du christianisme primitif.

Nous ne connaissions guère jusqu'ici les essais de gnose à l'intérieur de l'Église que par des auteurs chrétiens, des Pères de l'Église en majorité. Or leur point de vue les conduisait presque inévitablement à présenter de manière partiale, polémique, voire injuste, un ensemble de doctrines qu'ils devaient rejeter, et qui constituaient en effet une vraie menace pour la

1. L'histoire et le contenu de cette découverte furent révélés au public de langue française par diverses communications ou publications de MM. H.-Ch. Puech, J. Doresse, Togo Mina. On trouvera une présentation synthétique de la question, avec une bibliographie, dans la contribution de H.-Ch. Puech, à *L'Encyclopédie Française*, XIX, *Découverte d'une bibliothèque gnostique en Haute-Égypte*, pp. 19-42-4 à 19-42-13. Du même auteur vient de paraître, en langue allemande, une étude exhaustive de l'ensemble du problème : voir Edgar Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, I. *Band. Evangelien* : VII. *Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente* (pp. 158-271).

pureté du message chrétien. L'apport essentiel des écrits de Nag-Hamâdi sera de permettre une connaissance *directe, authentique, vivante* de la doctrine et de la condition du gnostique : « Désormais », remarque justement M. H.-Ch. Puech, « nous disposons d'une masse surabondante de textes venus directement à nous des cercles mêmes qui les ont produits ou détenus, nous avons accès à des écrits authentiquement gnostiques, et qui, par leur nombre, leur étendue, leur qualité, surpassent infiniment les rares ouvrages d'une gnose tardive et déjà décadente que nous possédions auparavant en langue copte : la *Pistis Sophia*, les Livres de Iéoû, le traité anonyme du *Codex Brucianus* » [1].

III. La condition du gnostique.

Utilisant ces textes, à l'édition desquels il prend une très large part [2], M. Puech a pu en dégager une vraie « phénoméno-

1. Puech, *Découverte..*, *l. c.*, pp. 19-42-11 et 12.

2. En collaboration avec M. Malinine et G. Quispel, H.-Ch. Puech a donné une édition critique de l'*Evangile de Vérité* (*Evangelium Veritatis*, dans *Studien aus dem Jung — Institut*, vol VI, Zürich, 1956). En collaboration avec A. Guillaumont, G. Quispel et W. Till, il va donner l'édition critique avec commentaire de l'*Évangile selon Thomas*, dont un extrait, comportant le texte copte et une traduction littérale paraît au moment où nous corrigeons les épreuves du présent article, sous le titre *L'Évangile selon Thomas. Texte copte établi et traduit* par A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till et † Yassah 'Abd Masîḥ, Paris, PUF, 1959. Nous rendrons compte de ce travail collectif dans une prochaine livraison de la *Revue de l'histoire des religions* : mais nous devons déjà dire ici que le texte copte proposé (qui se réfère aux planches de l'édition photographique du Dr. Pahor Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, vol. I, Le Caire, 1956, pl. 80, ligne 10-pl. 99, ligne 28) a été établi et, par passages, restitué, avec autant de compétence que de probité ; la traduction française suit le copte ligne à ligne, souvent mot-à-mot, sans jamais cesser d'être parfaitement lisible ; un index des *Parallèles et éléments scripturaires* termine l'ouvrage (pp. 59-62). *L'Évangile selon Thomas* avait déjà été traduit en allemand par J. Leipoldt (*Ein neues Evangelium ? Das Koptische Thomasevangelium übersetzt und besprochen*, dans *Theologische Literaturzeitung*, 83, 1958, pp. 481-496) ; il vient de l'être aussi en français par J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte, II. L'Évangile selon Thomas ou les Paroles de Jésus*, Paris, 1959. On trouvera une présentation chronologique (jusqu'en décembre 1958) des diverses études concernant l'*Évangile selon Thomas*, dans P. Prigent, *L'Évangile selon Thomas. État de la question*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 39, 1959, pp. 39-45.

logie de la gnose » : depuis 1948 à l'École Pratique des Hautes Études, depuis 1953 au Collège de France, ses leçons ont précisé la condition du gnostique dans le monde, sa nature de « sauvé », et les modalités de son salut, précisément par la gnose : « [La gnose] est une expérience intérieure, ou une théorie qui se réfère à une éventuelle expérience intérieure, appelée à devenir état inamissible, inaliénable, par laquelle, au cours d'une illumination qui est régénération et divinisation, l'homme se ressaisit dans sa vérité plénière, se ressouvient et reprend conscience de soi, c'est-à-dire, du même coup, de sa nature essentielle et de son origine authentique. Par là, par cette *gnôsis* qui est *epignôsis*, il se connaît ou se reconnaît en Dieu, connaît ou reconnaît Dieu, et s'apparaît à lui-même comme issu du monde divin ou émané de Dieu et comme « étranger » au monde matériel où il se sent présentement et provisoirement déchu, acquérant ainsi, avec la possession de son « moi » et de sa condition véritables qu'il recouvre, l'explication de sa destinée et la certitude de son salut, ou, pour le dire en un mot, se découvrant comme être — en droit et de toute éternité — sauvé » [1].

Les analyses de M. Puech permettent ainsi de redécouvrir la gnose comme un éveil du sujet à lui-même. En éliminant de soi toute ignorance, toute « inconnaissance » (*agnosia* ou *agnoïa*), l'homme se retrouve lui-même et accède à la parfaite autonomie des fils de lumière, des élus, des vrais spirituels (*pneumatikoi*). Libéré du *kosmos* où il risquait de s' « aliéner » dans un univers de passions, de division et de ténèbres, il retrouve la « totale et permanente réalité de son moi », la plénitude (ou le *plérôme*), l'absolu, l'éternel, l'intemporel, l'*aiôn*, qui sont autant de dénominations de l'unique salut. Un document comme l'*Évangile de Vérité*, par exemple, est riche de pareilles formules, qu'il est possible de rapprocher d'autres formules, essentielles aussi, par quoi se définit la dialectique du manichéisme [2]. En les comparant entre elles et avec ce que nous connaissions déjà du « phénomène gnostique », M. Puech a

1. PUECH, *Découverte...*, *l. c.*, p. 19-42-12.
2. Outre les travaux de M. Puech déjà cités, voir son étude désormais classique : *Le Manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine.* Paris, 1949.

pu dégager avec précision un certain nombre de « constantes » qui affectent peu ou prou toute pensée religieuse.

Cette contribution à l'histoire des doctrines est, en elle-même, de la plus haute importance. Mais elle ne doit pas faire oublier que, bien avant la découverte de Nag-Hamâdi, les travaux de M. Puech avaient déjà permis de reconstituer les lignes maîtresses des doctrines proposées par les écrits de cette bibliothèque, et de définir par avance la qualité de leurs possesseurs.

IV. L'Évangile selon Thomas : son identification.

L'*Évangile selon Thomas* représente certainement l'une des pièces les plus importantes de la découverte, et son identification éclaire d'une manière décisive un problème resté jusqu'ici fort obscur. L'existence de cet « évangile » apocryphe nous était certes connue par plusieurs témoignages, par Hippolyte et Origène en particulier. Mais nous ne connaissions rien ou presque rien de son contenu. Nous étions même partiellement induits en erreur sur sa présentation et sa structure, puisque son titre d'« évangile » le faisait naturellement rapprocher des écrits canoniques ou non canoniques qui nous sont parvenus sous ce nom, et avec lesquels, nous allons le voir, il ne présente pas grand'chose de commun.

Ici encore l'apport de M. Puech devait être absolument capital, et son travail d'identification, au sens fort de ce terme, se révéler décisif. D'emblée et le premier, il sut ouvrir les voies d'accès au mystère de cet écrit. En procurant à la recherche une clé maîtresse de l'ouvrage, les rapprochements qu'il a proposés, ont permis, en effet, d'en préciser la nature et d'en mesurer la portée doctrinale. Voici comment.

Disposant en 1952 de quelques copies de l'*Évangile selon Thomas*, M. Puech reconnaissait dans les premières phrases le texte complet du papyrus grec d'*Oxyrhynchos* 654, qui est malheureusement mutilé. Il a pu, en outre, identifier deux autres passages du texte copte avec les papyrus d'*Oxyrhynchos* 1 et 655.

Exploitant cette précieuse découverte, M. Puech est même parvenu, grâce précisément au texte copte de Nag-Hamâdi, à reconstituer en grande partie les papyrus grecs lacunaires qui,

depuis leur découverte (1897 pour *Oxyrhynchos* 1 ; 1903 pour *Oxyrhynchos* 654 et 655), avaient fait le désespoir des philologues et des historiens des religions, dont les conjectures, inévitablement téméraires en l'absence de toute référence sûre, se sont révélées presque toujours inexactes. En revanche, la découverte du texte copte de Nag-Hamâdi (qui est vraisemblablement et, pour l'essentiel, traduit sur le grec) a permis de compléter avec un maximum de sécurité les papyrus mutilés, dont la teneur matérielle des lacunes indiquait déjà de manière relativement précise la longueur totale des termes grecs à rétablir. Un vrai travail de mots croisés, on le voit, mais pour une rétroversion du copte au grec, sur des sujets extrêmement difficiles, et dans un vocabulaire passablement « hermétique » !

Outre les *Logia* rapportés par les trois papyrus d'*Oxyrynchos*, l'*Évangile selon Thomas* contient bien d'autres « Paroles » de Jésus. Il est possible d'en retrouver un bon nombre, textuellement ou modifiées, soit dans les Évangiles canoniques, soit dans la tradition extracanonique (dans l'*Évangile des Hébreux* et l'*Évangile des Égyptiens* en particulier), soit dans les diverses recensions du *Diatessaron* de Tatien, soit dans la littérature patristique ou hétérodoxe (gnostique ou manichéenne). Toutefois une quarantaine de *Logia*, sur les quelque 114 que comporte l'*Évangile selon Thomas*, sont absolument inédits, et leur équivalent n'a été, jusqu'à ce jour, signalé nulle part ailleurs. D'où l'importance de ce nouveau document [1].

Mais à quoi correspond exactement cet « évangile » ? Quel en est le contenu ? Qui en est l'auteur ? Où fut-il composé ? Et quelle en est la signification ?

V. Un « cinquième » Évangile ?

Lors de la découverte, on a parlé avec quelque hâte d'un « cinquième Évangile ». Un beau titre assurément pour confé-

1. Puech, *Une collection de Paroles de Jésus récemment retrouvée : L'Évangile selon Thomas*, dans *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1957, pp. 146-166. On trouvera la liste des travaux concernant les diverses sources, probables ou possibles, de l'*Évangile selon Thomas*, dans l'étude déjà citée de P. Prigent, *L'Évangile selon Thomas...*, *l. c.*, pp. 39-45.

rences mondaines ou pour journaux à fort tirage ! La réalité cependant est beaucoup plus banale, et on saura gré à M. Puech de l'avoir rappelé en termes très nets : « Parler de *cinquième Évangile* n'a, en l'occurrence, pas grand sens : ou l'on adopte le point de vue du croyant, et l'on ne saurait alors admettre que quatre Évangiles proprement dits, ceux de Matthieu, de Marc, de Luc et de Jean, dont l'authenticité et l'autorité ont été définies par l'Église, ou l'on range sous le même titre tous les ouvrages de type évangélique, qu'ils soient ou non canoniques, et, en ce cas, étant donné la multiplicité, le foisonnement des évangiles extracanoniques, pourquoi accorder la cinquième place à l'*Évangile selon Thomas*, ou la lui réserver de préférence à telle ou telle composition de la même espèce ? Il est, en effet, assez évident qu'il s'agit avec lui d'un « apocryphe », et au double sens du terme : d'un écrit ésotérique, ou qui se donne pour tel, puisqu'il prétend consigner des propos cachés, secrets, de Jésus ; d'un ouvrage pseudépigraphique, aussi, puisqu'en dépit de son titre et de son préambule, visiblement fictifs l'un et l'autre, la rédaction n'en peut remonter à l'apôtre « Didyme Jude Thomas ». Il se trouve, d'autre part, que, loin de découvrir des aspects ignorés de la vie de Jésus, notre prétendu « Évangile » n'a pas un caractère historique ou narratif : il ne renferme à peu près aucun récit, et s'il relate à l'occasion quelque acte du Christ, c'est d'une manière exceptionnelle et toute schématique [...]. Que plus d'une de ces Paroles ait chance de remonter à un prototype araméen, il est permis de le présumer ; il reste sûr, en tout cas, que l'écrit, dans son ensemble, tel qu'il nous est offert en copte, suppose un original grec, dont il n'est que la traduction ou une adaptation » [1].

VI. Évangile selon Thomas et Actes de Thomas.

Simple collection de *Logia*, de *Paroles* ou de *Sentences* de Jésus, introduites le plus souvent par les formules : « Jésus dit » ou « Il a dit », tel est l'*Évangile selon Thomas*. Cet écrit dut voir le jour en Syrie ou dans la région avoisinante. Nous savons

1. Puech, *Une collection...*, *l. c.*, p. 147.

en effet que tel fut le lieu d'origine des *Actes de Thomas*, un autre apocryphe, composé durant la première moitié du III[e] siècle. Or, dans l'un et l'autre document, dans l'*Évangile* et dans les *Actes*, la situation de Thomas est sensiblement la même : ce qui s'expliquerait très bien dans une région où cet apôtre était l'objet d'une vénération exceptionnelle. Dans les deux ouvrages, il est appelé « Jude Thomas Didyme », et il est présenté, en outre, comme le confident par excellence de Jésus. A lui, le Maître confie son enseignement le plus secret (*μυστήρια ἀπόκρυφα, λόγοι ἀπόῤῥητοι, ἀπόῤῥητα*). Cette situation privilégiée de Thomas par rapport à tous les autres apôtres ou disciples, donne même lieu, dans l'*Évangile de Thomas*, à un épisode calqué sur la confession de Césarée de Philippe rapportée par les Synoptiques ; en refusant absolument de dire à qui le Maître ressemble, Thomas (et non plus Pierre) obtient l'approbation et les louanges du Maître qui lui fait de nouvelles confidences auxquelles les autres apôtres ne seront pas admis. Dans ces conditions, le patronage de Thomas devait apporter aux *Logia* de Jésus tout le crédit désirable [1].

L'analyse des *Actes de Thomas* accuse en plusieurs passages leur dépendance de l'*Évangile*. Il faut donc faire remonter ce dernier à une date antérieure, vers les années 130-150, sans qu'il soit possible toutefois d'assigner une date commune à

1. *Ibid.*, pp. 152-156. Voici le texte du *Logion* 13, où apparaissent si nettement la place et le rôle privilégiés de Thomas : « Jésus a dit à ses disciples (*μαθητής*) : Comparez-moi, dites-moi à qui je ressemble. Simon Pierre lui dit : Tu ressembles à un ange (*ἄγγελος*) juste (*δίκαιος*). Matthieu lui dit : Tu ressembles à un philosophe (*φιλόσοφος*) sage. Thomas lui dit : Maître, ma bouche n'acceptera absolument (*ὅλως*) pas que je dise à qui tu ressembles. Jésus dit : Je ne suis pas ton maître, puisque (*ἐπεί*) tu as bu, tu t'es enivré à la source (*πηγή*) bouillonnante que, moi, j'ai mesurée. Et il le prit, se retira (*ἀναχωρεῖν*) et lui dit trois mots. Or (*δέ*), quand Thomas fut revenu vers ses compagnons, ils lui demandèrent : Que t'a dit Jésus ? Thomas leur dit : Si je vous dis l'une des paroles qu'il m'a dites, vous prendrez des pierres et vous les lancerez contre moi, et un feu sortira des pierres et vous brûlera » (trad. GUILLAUMONT, PUECH, QUISPEL..., pl. 82, 30 à pl. 83, 14, pp. 9-11 ; les termes grecs insérés dans le texte copte ont été reproduits par la trad. française, et les éléments évangéliques correspondant à ce même texte sont indiqués à la fin de l'ouvrage, p. 59). On rapprochera de ce *Logion* 13, le *Prologue* de la collection : « Voici les paroles secrètes que Jésus le Vivant a dites et qu'a écrites Didyme Jude Thomas » (*ibid.*, pl. 80, 10-12, p. 3).

la rédaction primitive de l'ensemble des *Logia*. La critique ici ne peut plus être globale ; elle doit devenir « microcritique », puisque chacun des éléments du recueil a pu constituer un tout jouissant d'une certaine autonomie, avant d'être inséré dans la collection des « Paroles » de Jésus. Ce travail minutieux ne peut aboutir qu'au prix d'une information sans faille et de rapprochements très étendus. Il a pourtant été mené à bien, au moins pour les six premiers *Logia*, et les auditeurs du Collège de France ont pu bénéficier, ces dernières années, des résultats auxquels sont parvenues les recherches de M. Puech sur ce point précis [1].

VII. Importance de l'Évangile selon Thomas.

Bien qu'inachevé, ce travail permet cependant de retenir un certain nombre de conclusions, que les enquêtes ultérieures ne peuvent que confirmer quant à l'essentiel, même si tel point particulier doit être remis en question ou nuancé à la lumière d'une documentation nouvelle.

Il apparaît d'abord que, dans leur substance sinon toujours dans leur littéralité, bon nombre de « Dits » de Jésus correspondent à l'enseignement des Synoptiques. Ils font écho en particulier aux paraboles concernant le « royaume » [2]. Bien que *l'Évangile selon Thomas* insiste surtout sur le caractère intérieur de ce royaume, sur l'effort de connaissance et d'ascèse personnelles que requiert sa conquête (autant de thèmes chers aux gnostiques), on peut estimer que ces *Logia* ne s'écartent

1. Les résultats de ces recherches ont été résumés dans *Annuaire du Collège de France*, 57e année, 1957, pp. 231-238 ; 58e année, 1958, pp. 233-239 ; 59e année, 1959, pp. 255-264, sous les titres : *Phénoménologie de la Gnose* et *Explication de l'« Évangile selon Thomas » et recherches sur les Paroles de Jésus qui y sont réunies*. Pour l'ensemble des *Logia*, voir aussi, du même auteur, *Gnostische Evangelien und verwandte Documente*, dans *Hennecke, l. c.*, pp. 199-223.

2. Puech, *Une collection...*, *l. c.*, pp. 157-159 ; L. Cerfaux et G. Garitte, *Les paraboles du Royaume dans l'Évangile de Thomas*, dans *Le Muséon*, LXX, 1957, pp. 307-327. Dans la même ligne de recherches et de rapprochements, on lira la pénétrante étude de A. Guillaumont, *Sémitismes dans les logia de Jésus retrouvés à Nag-Hamâdi*, dans *Journal Asiatique*, 246, 1958, pp. 113-123.

pas notablement de l'enseignement authentique de Jésus. D'autres, en revanche, sont difficiles à « situer » : ils sont trop « hermétiques », voire trop étranges, pour être rattachés à la doctrine du Maître.

En deuxième lieu, il est du plus haut intérêt de constater que les *Logia* qui se rapprochent de textes synoptiques, supposent en bien des cas un même substrat sémitique, souvent araméen, qui pourrait être l'indice d'une source commune plus ancienne. L'attention a été attirée sur cet aspect du problème des *Logia* par MM. H.-Ch. Puech, G. Quispel et G. Garitte, et M. A. Guillaumont a étudié avec beaucoup de précision quelques exemples particulièrement significatifs à cet égard. Selon lui, « les *logia* coptes peuvent, dans certains cas, aider à rétablir le substrat araméen des *logia* synoptiques. La question se pose même de savoir s'ils n'ont pas pu conserver des éléments primitifs qui n'auraient pas été retenus par les Évangiles synoptiques et s'ils ne peuvent pas avoir puisé à une source indépendante de ces derniers, même sous la forme que ceux-ci ont prise dans la tradition syriaque. En ce cas, à côté des sémitismes tenant à une origine syriaque du recueil, il y aurait une place à faire à des sémitismes provenant de l'origine araméenne et peut-être palestinienne de certains éléments qui sont entrés dans la composition de ce recueil [...]. Il paraît évident dès maintenant que certaines divergences de détail entre le texte des *logia* coptes et le texte synoptique s'expliquent par le recours à un substrat araméen commun. En ces cas-là, le témoignage des *logia* coptes nous permet de rétablir le substrat araméen plus sûrement que lorsque nous disposions du seul texte des synoptiques »[1]. Ces remarques laissent entrevoir le parti que les exégètes de profession pourront tirer de l'étude des *Logia* de Jésus.

L'intérêt de l'*Évangile selon Thomas* doit apparaître, en outre, dans la confrontation de l'original grec, qui a dû constituer sa forme primitive, à la traduction ou à l'adaptation copte que nous révèle la découverte de Nag-Hamâdi. Cette confron-

1. GUILLAUMONT, *art. cit.*, pp. 119-120. On trouvera dans ce même article les références aux travaux de Puech, Quispel et Garitte (p. 121, n. 1 et 2).

tation, quand elle est possible, conduit à penser que l'*Évangile selon Thomas* a passé par plusieurs états. Originellement, il ne semble pas avoir été d'un gnosticisme très marqué. Il faisait simplement écho aux thèmes de la connaissance, de la vérité et de la pratique des commandements, tous présents et essentiels aux Évangiles canoniques. Le rôle des adaptations ultérieures fût, au contraire, d'éliminer ou de modifier dans un sens nettement gnostique ou acceptable pour la gnose, tout ce qui pouvait la contredire ou mettre ses dogmes en question : ainsi, par exemple, furent « retouchés » les *Logia* relatifs à la dignité des corps et à leur résurrection [1]. Dès lors, plusieurs collections de *Logia*, les unes orthodoxes, les autres gnostiques ou manichéennes, purent coexister jusqu'aux Ve et VIe siècles et alimenter respectivement la croyance et la piété de cercles religieux différents et rivaux [2].

* * *

L'étude approfondie de ces phénomènes de contamination, de croisement, d'amalgame ou de substitution des sources et des doctrines dans les cas précis que nous présentent les documents de Nag-Hamâdi, et très spécialement l'*Évangile selon Thomas*, éclaire ainsi d'un jour vraiment nouveau les problèmes posés par l'apparition du christianisme et des formes de religion et de pensée qui se sont constituées à côté de lui, avec lui ou contre lui. A cet égard les résultats des travaux de M. Puech sont beaucoup plus qu'une promesse : appuyés sur les ressources combinées de la philologie comparative et de l'histoire des doctrines, ils surprennent pour ainsi dire sur le vif la genèse même et l'affranchissement des diverses gnoses à partir de données évangéliques ou de *Logia* de Jésus connus par d'autres sources. Conduite avec une très grande maîtrise et une par-

1. Le *Logion* 5 (cité par l'un des *Kephalaia* manichéens) fait subir une amputation à ses parallèles grecs pour rejeter l'idée de la résurrection des corps : sur ce point, voir la démonstration de Puech, *Un logion de Jésus sur bandelette funéraire*, dans *Revue de l'hist. des religions*, CXLVII, 1955, pp. 126-129.

2. Puech, *Une collection...*, *l. c.*, surtout pp. 163-164.

faite objectivité, une telle entreprise n'a pas voulu céder aux tentations d'un syncrétisme ou d'un concordisme faciles. Et c'est pourquoi elle a délibérément évité de « généraliser » le problème pour s'attacher à l'examen patient et exhaustif de chacune de ses données. Pareille rigueur devait porter rapidement ses fruits : elle a su retrouver et présenter avec netteté un certain nombre de « constantes » originellement communes à plusieurs doctrines ; mais, bien loin de confondre pour autant ces doctrines, elle a su mettre en parfaite lumière les options essentielles qui les ont orientées dans des voies différentes ou opposées. La vraie science des religions trouvait là son compte, puisque la méthode allait jusqu'au bout de ses scrupules et de sa rigueur. Mais le christianisme, de son côté, en sortait, pour ainsi dire, grandi, puisqu'à aucun moment, sous aucun prétexte, les chrétiens n'ont sciemment accepté que le message de Jésus fût altéré.

René ROQUES.

Paris, 15 juin 1959.

Sur le sacrifice eucharistique, Fondement du rassemblement des croyants.

« Le Christ est l'unique ascète »[1], disait jadis, dans son opuscule *La Piété de l'Église*, dom Lambert Beauduin. Le décès du grand liturgiste est venu nous surprendre au moment où nous prenions connaissance de quelques publications actuelles de la théologie protestante relative au sacrifice eucharistique. Relisant alors plusieurs pages de dom Beauduin, de cet opuscule qui fut en son temps *epochmachend*, nous en avons relevé quelques unes particulièrement suggestives pour faire saisir la portée réelle du sacrement central de l'Église, qui est aussi celui de son unité. Il est du reste frappant de remarquer que dès le frontispice et à la première page de l'introduction de ce petit livre, paru il y a près de cinquante ans et qui marquait le début du grand renouveau liturgique, était cité le verset de saint Jean « *Ut unum Sint*, Qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en vous et vous en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité » (*Jn* 17, 25), préludant ainsi bien longtemps à l'avance à l'œuvre unioniste du pionnier des deux mouvements. Même allusion du reste à la fin de l'opuscule : « Que tous les chrétiens, viennent puiser le véritable esprit chrétien à cette source première et indispensable (de la liturgie de l'Église) et réalisent, par la liturgie vécue, l'oraison de la première Messe du Grand-Prêtre éternel, *ut sint unum :* suprême souhait et suprême espé-

1. D. L. BEAUDUIN, *La Piété de l'Église*. Principes et Faits. Louvain, 1914, p. 54.

rance ! Le mouvement liturgique est cela : il est *tout* cela ; il n'est *que* cela »[1].

Suprême espérance d'unité, étroitement liée au suprême acte du Sacrifice : il importe d'en connaître toujours mieux les implications pour ceux — les croyants — qui ont part aux saints mystères, afin qu'ils s'y associent de plus en plus par une « liturgie vécue ».

* * *

C'est au début de la deuxième partie de son opuscule, après la notion d'une ascèse plus ou moins profane, tendant à la mort des sens, à l'*apatheia*, pour faire régner l'esprit et à la réalisation en soi d'une mort et d'une vie, que dom Beauduin nous montre l'Homme-Dieu comme étant, avec une transcendance et une éminence incomparables, le vrai, l'unique ascète dont le triomphe de la vie sur la mort a comporté l'effort humain le plus généreux et le plus total. Or, ajoute-t-il, le Christ n'est pas seulement l'*unique* ascète par la transcendance intrinsèque qu'on vient de dire : « Il l'est encore, il l'est surtout parce que cette mort, cette vie, cet acte qui les réalisait, cette ascèse en un mot, en principe et en droit, c'est *la nôtre*, c'est celle de tous ses membres : « *con*sepulti... *con*vivificavit, *con*ressuscitavit, *con*sedere fecit ». « Son ascèse est une œuvre essentiellement collective et de substitution : il est mort *à notre place*. Dans l'économie nouvelle, il n'y a donc d'ascèse valable pour nous que celle qui nous associe pleinement à la passion, à la mort, à la résurrection de Jésus-Christ, d'après les moyens authentiques, institués par lui pour assurer cette parfaite assimilation »[2].

L'auteur explique ensuite que l'institution capitale par laquelle Jésus-Christ veut nous assimiler son mystère de mort et de vie, c'est la sainte eucharistie comprise dans sa plénitude de sacrifice et de sacrement : « Si vous me mangez, vous vivrez... et je vous ressusciterai au dernier jour ». C'est là qu'est sacrifiée une vie inférieure pour une vie supérieure, la vie divine : et tout cela par Jésus-Christ, avec Jésus-Christ, en Jésus-Christ,

1. *Ibid.*, p. 99.
2. *Ibid.*, p. 54.

à la gloire du Père... Et il souligne que l'autel devient pour le chrétien le lieu où il vient sans cesse apprendre l'acte du don de soi par la vertu et l'exemple du don de son Maître. Aussi, l'autel étant « l'axe autour duquel gravite toute la piété liturgique, (...) toute diminution de celle-ci marque un fléchissement de l'idée de *sacrifice* eucharistique » et dès lors du fondement même de notre vie d'« imitation » : « A notre sens, dit ici dom Beauduin, il n'y a pas de mal plus profond dans la piété moderne ; les âmes ont perdu de vue le sacrifice dans l'eucharistie, ou bien elles le considèrent comme un acte rituel qui ne les atteint pas » [1] — qui ne les « engage » pas, dirait-on aujourd'hui, un acte donc qui, selon le reproche répété des Réformateurs, n'aurait de l'efficacité qu'*ex opere operato.*

* * *

Le pasteur Max Thurian, frère de Taizé, dans son livre récent sur l'eucharistie [2], écrit que la Réforme s'est trouvée en son temps en présence d'une théologie et d'une pratique ultra-sacrificielles de la messe, d'où la réaction anti-sacrificielle dans le protestantisme naissant. Cette affirmation, qui a première vue semble être en contradiction avec ce qui vient d'être dit, se réfère pour sa justification historique à une pratique eucharistique où dominait surtout l'aspect objectif et proprement ministériel de la messe, la participation et la communion du peuple des fidèles restant au second plan. « Il est certain, écrit M. Thurian, que la désaffection de la communion et la simple assistance au sacrifice de la messe ont beaucoup joué dans la critique de Calvin à l'égard du caractère sacrificiel de l'eucharistie » (p. 224). Pour Calvin, comme pour Luther, la sainte cène est essentiellement une communion, un repas que l'on prend, et non un sacrifice, célébré par un prêtre-médiateur et auquel simplement on assiste. On critique la messe

1. *Ibid.*, p. 57.

2. Cfr Max Thurian, frère de Taizé, *L'Eucharistie, Mémorial du Seigneur, Sacrifice d'action de grâce et d'intercession.* — Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959, 278 p. — Ce volume comporte deux parties : I. Le Mémorial dans l'Ancien Testament et le cadre liturgique de l'eucharistie ; II. Le Mémorial dans le Nouveau Testament et la signification sacrificielle de l'eucharistie.

comme « sacrifice pour acquérir la rémission des péchés » et considérée comme moyen entre nos mains pour gagner la bienveillance de Dieu à notre égard et dont on peut confier la mise en œuvre au prêtre seul, d'où la justification des messes privées multipliées. M. Thurian note que Calvin s'est heurté à l'incompréhension et à l'impossibilité d'une communion fréquente, au moins hebdomadaire, comme il l'aurait désiré, parce que les fidèles n'avaient plus l'habitude de communier régulièrement à la célébration eucharistique. Cependant le Concile de Trente a cru devoir prendre une position très nette et précise en toute cette matière : il souligna que la messe n'est pas seulement un sacrifice de louange et d'action de grâce mais un vrai et propre sacrifice, un sacrifice propitiatoire, et qu'il ne profite pas seulement à celui qui y communie directement. Pour M. Thurian il n'est pas sûr qu'il n'y eût eu à la Réforme des terrains d'entente sur toute cette question, mais, remarque-t-il, la loi d'éloignement progressif dû à la polémique a ici joué, en endurcissant l'opposition des points de vue (p. 13).

Grâce sans doute au renouveau général de la vie liturgique, nous assistons aujourd'hui à un certain rapprochement dans ce domaine. L'histoire a suffisamment montré que des conceptions tronquées mènent ici à une impasse et à une crise. Cela n'est pas seulement devenu évident dans le protestantisme, mais cela a eu ses répercussions également dans le monde catholique. Avec la désaffection de la participation au sacrifice eucharistique par la communion, l'idée du sacrifice même passa au second plan dans la conscience des fidèles. Suivant une certaine piété, on en était arrivé à voir dans l'eucharistie, beaucoup moins le sacrifice que la présence réelle et les fidèles assistaient plus volontiers et avec plus de cœur à une exposition du Saint Sacrement qu'à la messe. « Il est clair, disait naguère, à ce propos dom Stolz [1], qu'on ne commet pas ici d'erreur véritable et qu'il ne s'agit pas de l'entière omission d'un élément essentiel de notre religion ; on donne seulement une importance moindre à ce qui devrait constituer le centre de la conscience chrétienne ».

Le fait est que le peuple catholique lui-même est en train de

1. Cfr *L'Ascèse chrétienne*, Chevetogne, 1948, p. 205.

redécouvrir le vrai sens de la célébration eucharistique en tant que participation au sacrifice de Jésus-Christ comme l'unique voie qui conduit au Père. La communion avait été souvent considérée, non plus sous l'aspect de la cène sacrificielle, mais comme un simple moyen d'union avec une personne divine, comme un but en soi, au détriment de l'« économie » propre de ce sacrement. Cette économie n'y était alors plus fondamentale ; la pratique du sacrement devait, dans un ordre plus élevé, servir seulement un idéal dicté dans ses grandes lignes par la raison humaine elle-même. C'est alors que devaient nécessairement surgir des difficultés qui font obstacle à l'harmonie de la piété personnelle avec la vie sacramentelle.

* * *

Ainsi donc de nos jours on devient partout de plus en plus conscient de cette fonction sacrificielle de l'eucharistie et de ses implications pour la réalité de la vie chrétienne. « Le terme de 'sacrifice' est très important pour désigner l'eucharistie, dit M. Thurian, car il rappelle que seul le Sacrifice de la croix et l'intercession céleste du Christ peuvent rendre valable notre propre sacrifice, notre action de grâce et notre intercession... En son sens sacrificiel, l'eucharistie est la présentation liturgique du sacrifice du Fils, par l'Église au Père. Mais l'Église ne peut accomplir ce geste de présentation que parce que le sacrifice de la croix est sacramentellement présent dans l'eucharistie par la puissance du Saint-Esprit et de la Parole » (p. 221-2). L'auteur fait remarquer que Calvin, tout en ayant fortement critiqué le caractère sacrificiel de l'eucharistie au sens médiéval vulgaire de la répétition du sacrifice de la croix, a affirmé l'unité de celui-ci et de la sainte cène. Le sacrifice du Christ devient notre sacrifice dans l'eucharistie : par le sang et le corps de notre Seigneur, dit Calvin, nous sommes comme entés en lui, nous avons une vie commune et, par la vertu de son Esprit, nous sommes unis à lui « pour ce que la mort et passion qu'il a endurées nous appartiennent » (p. 225). Mais ni selon Calvin ni selon M. Thurian la sainte cène ne comporte de caractère expiatoire : « Il est clair que seul le sacrifice du Christ sur la croix est un sacrifice expiatoire ». Si l'eucha-

ristie est vraiment « présence sacramentelle du sacrifice de la croix et présentation liturgique de ce sacrifice au Père » (p. 222), nous ne voyons pas comment on peut éviter de parler d'elle comme d'un *vrai et propre sacrifice propitiatoire* suivant l'expression du Concile de Trente, sans mettre de nouveau en question la réelle présence, bien que sacramentelle, du sacrifice de la croix. Comme le dit encore M. Thurian, « l'eucharistie c'est la croix présente dans l'Église » (p. 226).

Notons avec l'auteur que Calvin voit l'unité de la croix et de l'eucharistie dans la communion. La fraction même du pain appartient selon lui à la substance du sacrement comme signe de l'immolation du Christ et est comme telle liée à la distribution [1]. D'ailleurs on comprend aujourd'hui généralement mieux ce geste historique du Christ, qui est un geste sacré, ayant les caractéristiques d'un geste rituel. La consécration s'insère dans ce geste qui a son terme dans un acte de donation : « Ayant pris du pain et dit une bénédiction, il le rompit et le leur donna et dit : Prenez, ceci est mon corps » (*Mc*). — En tout cela il s'agit bien du souci d'arracher l'acte eucharistique à l'isolement (où « il y en a un seul qui mange le pain à part ») [2], et d'empêcher qu'il soit rabaissé au simple niveau de la matérialité et multiplicité des « œuvres ».

* * *

Pour comprendre davantage les valeurs que la Réforme a voulu remettre ici en honneur, nous disposons d'une étude érudite d'un théologien luthérien hongrois, le Dr. Vilmos Vajta,

1. Cfr Friedrich KALB. *Die Lehre vom Kultus der lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie.* Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1959, p. 81, où il est dit que, par contre, selon la conception luthérienne, il n'est pas question d'une telle nécessité quant à la fraction du pain. Jésus aurait rompu le pain nullement pour symboliser par là sa mort, mais tout simplement pour des raisons extérieures, parce que les pains étaient trop grands et avaient donc besoin d'être divisés pour la distribution. Il cite QUENSTEDT, *Theol.* IV, 216 : « Licet fractio necessario inserviat distributioni ejus ; non tamen est actus formalis hujus sacramenti, neque necessario peragitur in ipsa S. Coenae celebratione, sed libere, cum etiam ante Coenam possit fieri ista fractio ».

2. Calvin, cité par THURIAN, p. 224.

sur la théologie du culte chez Luther [1]. Dans cette étude on examine la corrélation qui existe entre l'ensemble de la théologie de Luther et sa conception du culte. L'idée généralement accréditée, même parmi les protestants, selon laquelle Luther ne portait que peu d'intérêt à la liturgie s'avère comme entièrement erronée. La théologie du culte apparaît comme le centre de toute la théologie du Réformateur, qu'il s'agisse de sa doctrine de la création, de la christologie, de l'ecclésiologie ou de la justification. De sorte que la réflexion sur le sens du culte de l'Église peut mener à des questions fondamentales dans le dialogue interconfessionnel. L'ouvrage du Dr. Vajta comporte deux parties : la première retrace les traits fondamentaux de la théologie de Luther et leur rapport avec le problème du culte ; la seconde est un exposé de la théologie du culte chez Luther. On y perçoit avec évidence que le christianisme de celui-ci est un christianisme du sacrement ; un culte tout spiritualiste était bien loin de sa pensée, d'où aussi son opposition aux *Schwärmer*. L'eucharistie n'est pas pour lui un accessoire, un appendice du culte, elle en est le noyau même et le centre. Ce n'est que plus tard que dans le protestantisme la séparation s'est produite entre la sainte cène et la prédication, et que la première, comme on le sait, fut réduite à une célébration excessivement rare. Il n'en reste pas moins vrai que le combat autour de la messe constitue au fond tout le *pathos* de la Réforme. Ce qui indique suffisamment l'importance du sujet.

Pour donner au culte sa place organique dans la théologie de Luther, il faut prendre en considération, comme l'auteur du livre en question nous y invite, ce qui est pour le Réformateur allemand *la foi*, cette foi par laquelle le Christ vit sa propre vie en l'homme (*Eph.* 3, 17), en agissant dans et par lui, et par laquelle s'établit l'union avec Dieu. La foi, don de l'Esprit, est ouverture et accueil par rapport à Dieu qui se communique. Dans la sainte cène, lieu de la foi par excellence, c'est Dieu qui agit et lui seul ; c'est lui qui donne avec libéralité, sans recevoir ; la messe simplement considérée comme sacrifice, où le Christ

1. Cfr Vilmos VAJTA, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 2[e] éd., 1954, 375 p. — Le Dr. Vajta est actuellement directeur du département théologique de la Fédération mondiale luthérienne à Genève.

devient le don de l'homme offert à Dieu, est pour Luther contraire à la foi, un acte sans la foi, voire une idolâtrie (il faut cependant remarquer avec l'auteur que Luther accepte la messe comme *opus operatum* en tant qu'indépendante de la foi du ministre). La foi est donc acceptation des dons de Dieu, dans la louange et l'action de grâce, ce qui, selon le Réformateur, constitue l'unique aspect sacrificiel de la cène. Celle-ci ne s'adresse pas à un Dieu irrité ; en elle, c'est un Dieu miséricordieux qui s'adresse et se communique à nous (elle est *beneficium, donum,* non pas *sacrificium, opus bonum, meritum*). Le Christ nous a réconciliés et la messe en est le sacrement. C'est l'usage de la messe comme moyen de réconcilier Dieu, et cela *ex opere operato,* qui suscite l'animosité de Luther. Il n'omet pas de dépeindre fréquemment les abus de la multiplication des messes privées auxquels certaines conceptions avaient conduit au moyen âge. D'ailleurs la foi qui tendra vers la manducation provient de la Parole, ne fût-ce que par une nette proclamation des paroles de l'Institution : « prenez... buvez... » Obliger à des actes de religion sans prêcher la foi est selon Luther hautement condamnable. Selon l'idée fondamentale de toute sa pensée sur la corrélation entre la présence de Dieu et la foi, le vrai culte est donc œuvre de la foi. Dans la foi, l'œuvre de Dieu devient la mienne : « La foi est constamment un don à l'humanité incroyante, en ce sens qu'elle délivre toujours de nouveau de la servitude du diable par la venue du Christ dans la Parole et le Sacrement... Car la terre est le lieu de combat où l'humanité déchue est reconquise par le Christ » (p. 265-266). (En tout ceci, il est important de ne pas perdre de vue cet antique arrière-fond « dualiste-dramatique » qui est aussi celui de la sotériologie de Luther).

* * *

En relation avec ce qui précède, il faut s'arrêter ici à quelques passages qui sont peut-être des plus significatifs dans le livre du Dr. Vajta. Sous le titre *Sacerdoce et sacrifice des fidèles* (p. 269 et sv.), l'auteur parle de l'efficacité de la foi comme fruit du vrai culte dans la foi. La foi s'incarne, elle s'étend à des œuvres, car

l'homme vivant dans la foi n'est pas enlevé de la terre ; au contraire, la vie dans la foi lui fait vivre la vie de quelqu'un qui est encore en route. C'est dans le contexte de l'histoire du salut que Luther conçoit le sacerdoce. Au sacerdoce, tout extérieur, de l'ancienne alliance revenait par des sacrifices terrestres un rôle de médiation entre Dieu et le peuple d'Israël. Le sacerdoce lévitique ne devait durer que jusqu'à la venue du Christ ; car — c'est cela qui importe chez Luther — il n'était que la préfiguration du Christ [1].

L'arrivée du Christ apporta un changement également pour ce qui regarde le sacerdoce. Le Christ lui-même est devenu sacrifice, médiateur entre Dieu et les hommes en assumant ainsi le rôle d'Aaron et de son sacerdoce. Il est prêtre et médiateur, le terme de l'attente et l'accomplissement des promesses de Dieu. Ainsi le sacerdoce de la nouvelle alliance est dominé par un seul prêtre, Jésus-Christ. Il vint dans la plénitude des temps et se présenta avec un seul sacrifice devant Dieu : il s'offrit lui-même et souffrit la mort de la croix. C'est à cela que pense Luther quand il dit que le rang ecclésiastique a été fondé avec le sang et la mort du Christ [2]. Son sacrifice de Grand-Prêtre, remplaçant tous les autres, implique que ceux pour lesquels il a souffert et est mort sont inclus dans son sacerdoce. Ce qui fait que font partie du nouveau sacerdoce tous ceux qui accueillent le Christ dans la foi, quoique ce sacerdoce ne connaisse que Jésus comme seul Prêtre. C'est à partir de cela que Luther peut parler du sacerdoce des chrétiens ou du sacerdoce de tous les fidèles [3]. Car tout comme le Christ est prêtre, de même le sont aussi tous les chrétiens qui lui sont unis dans la foi. Le Christ et les chrétiens ne peuvent pas être pensés séparément. *La foi est la vraie fonction sacerdotale* [4]. De même que le Christ est Fils,

1. Nous suivrons de très près le texte du livre, mais sans en donner en tout une traduction littérale.

2. LUTHER, Sermon de 1530 ; Éd. de Weimar, 30, II, 530, l. 20.

3. LUTHER, *De abroganda missa privata*, 1521 ; Même éd., 8, 415, l. 22. « Hoc sacerdotium spirituale est et omnibus christianis commune. Omnes enim eodem quo Christus sacerdotio sacerdotes sumus, qui christiani, id est filii Christi, summi sacerdotis sumus ».

4. LUTHER, *Ein Sermo von dem Neuen Testament*, dass ist von der heiligen Messe, 1520 ; Même éd., 6, 370, l. 24.

héritier et prêtre, de même les chrétiens sont fils, héritiers et prêtres. En tant que tels ils s'offrent eux-mêmes avec le Christ et se tournent dans l'amour vers les hommes. Etre prêtre selon la nouvelle Alliance signifie pour Luther uniquement être-prêtre-avec-le-Christ, ce qui est aussi en même temps et par le fait même être-prêtre-pour-le-prochain (p. 272).

Luther fonde sa conception du sacerdoce des chrétiens surtout sur le « sacerdoce royal » de *I Petr.* 2, 9 et *Apoc.* 1, 6 ; 5, 10 ; 20, 6 (« roi et prêtre devant Dieu le Père »). « Etre prêtre » signifie d'après l'usage de la Bible la même chose que « croire au Christ » ou bien « être chrétien ». D'où Luther considère le nom de prêtre comme un nom commun à tous les chrétiens, car ce sacerdoce du Christ a émergé du baptême [1]. Les chrétiens ne sont pas ainsi prêtres par addition, mais ils sont nés prêtres, nés par le baptême créant la communion avec la mort et la résurrection du Christ [2]. « D'où Luther combat le sacerdoce catholique qui, à la place de la foi comme onction de l'Esprit, met comme élément constitutif du sacerdoce du Nouveau Testament une onction épiscopale, en déplaçant ce sacerdoce du domaine personnel, auquel il revient selon la terminologie biblique, au domaine de la fonction *(Amt)*. Sur ce second plan, il n'y a pas de prêtres mais seulement des 'curés', des dignitaires ecclésiastiques *(Amtsträger)*, terme qui n'exprime rien sur la personne même » (p. 273).

* * *

En cet endroit, interrompons un moment cet exposé. C'est

1. LUTHER, *An den christlichen Adel deutscher Nation*, 1520; Même éd. 6, 408, l. 11, et *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe*, 1533 ; Même éd., 38, 320, l. 13 : der Heilige geist im newen Testament mit vleis verhütet hat, das der name Sacerdos, Priester oder pfaffe auch keinen Apostel noch einigen andern ampten ist gegeben, Sondern ist allein der getaufften oder Christen namen, als ein angeborner erblicher name aus der Tauffe. *Erste Epistle S. Petri*, 1523 ; Même éd. 23, 317, l. 10. *Es ist alles eyn ding, priester, getauffte, Christen.*

2. *De instituendis ministris Ecclesiae*, 1523 ; WA 12, 178 : 26 « Sacerdos enim novo praesertim testamento non fit, sed nascitur, non ordinatur, sed creatur. Nascitur vero non carnis, sed spiritus nativitate, nempe ex aqua et spiritu in lavacro regenerationis ».

donc ici le « lieu » polémique où se situe ce qui, du point de vue de la tradition catholique, tant orientale qu'occidentale, est le faux pas de la Réforme, son rejet de la structure hiérarchique de l'action sacramentelle, la démocratisation des fonctions dans l'Église. Nous ne nous arrêterons pas à préciser le sens et le bon droit de la position traditionnelle.

Dans le livre du R. P. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat* on trouvera à ce sujet beaucoup d'informations utiles à des échanges de vue. Un point cependant nous paraît devoir être élucidé. « Si l'on veut, dit l'auteur des *Jalons*, rester dans la ligne des textes du N. T. et des origines, il faut tenir que le culte et le sacerdoce des fidèles relèvent de l'ordre de la vie chrétienne et ne peuvent se *définir* comme des réalités proprement liturgiques » (p. 177). Il nous semble que cette distinction, qui revient souvent dans ces pages, ne peut pas rendre justice à tout l'ensemble de la question et n'aurait pas l'appui de la tradition orientale ni de l'époque patristique commune. Cent pages plus loin nous lisons : « Nous avons déjà vu que le Nouveau Testament ne met guère le sacerdoce des fidèles en rapport avec l'eucharistie ; quant au sacerdoce hiérarchique, il le suppose, mais n'en parle guère davantage » (p. 277). Pourquoi le sacerdoce des fidèles en rapport avec l'eucharistie ne serait-il pas également supposé, étant donné que la vie de la communauté chrétienne est entièrement ordonnée à la célébration eucharistique où elle trouve son centre et son constant ressourcement ? Remarquons donc — et le peu que nous rapportons de l'ouvrage du Dr. Vajta semble encore le montrer — que la Réforme a abordé un problème réel. Mais la solution pratique et assez pragmatique qu'elle y a donnée — poussée qu'elle fut aussi manifestement par des facteurs non-théologiques — ne paraît pas du tout être une solution. Pour nous en tenir ici à quelques symptômes : de toute évidence il y a un cléricalisme protestant ; on ne s'en cache pas et on le déplore publiquement et fréquemment. Puis, la question des pouvoirs apostoliques et de la succession apostolique revient souvent sur le tapis chez les protestants, et cela un peu partout chez eux à l'heure actuelle. Ajoutons encore ce résultat plutôt paradoxal : la place réduite de la sainte cène dans la vie du protestant. — Aussi ce ne sera

jamais la réduction de l'état clérical à l'état « laïc » qui pourra arranger les choses. L'Église n'est pas dans ce monde une société comme les autres. Il s'agira plutôt sans doute de promouvoir le peuple chrétien dans ses droits et ses devoirs de « race élue et sacerdoce royal », par le *service* éclairé du ministère des prêtres, dont la principale fonction consiste à rendre accessibles à tous, les riches pâturages de la Parole de Dieu et de ses sacrements. On a remarqué que là où dans les synoptiques se place le récit de l'Institution, saint Jean parle du Christ lavant les pieds à ses disciples en leur déclarant que le serviteur n'est pas plus grand que le maître, ni l'envoyé plus grand que celui qui l'a envoyé. Mais en même temps il faudra redécouvrir les vraies notions théologiques du rapport du sacerdoce des fidèles à la vie liturgique de l'Église et surtout à l'offrande de l'eucharistie, rapport qui aujourd'hui est en voie d'explicitation, mais dont on ne peut certes pas dire qu'il soit déjà tiré au clair. Le dialogue avec la Réforme peut être ici assurément d'un grand appoint, notamment dans l'élaboration d'une théologie de la Parole, par où sera mieux entrevue la fonction de la foi dans la vie des croyants.

* * *

Le Dr. Vajta, rappelle ensuite que l'idée de sacrifice reste sans cesse vivante dans l'œuvre théologique de Luther, même au beau milieu de sa polémique violente contre le sacrifice de la messe, en tant que messe simplement « dite » et non pas vécue par chacun dans la foi. Selon Luther, l'aspect proprement sacrificiel de la messe ne serait pas dépendant du ministre en tant que porteur de la fonction ecclésiastique, mais de la foi de ceux qui, écoutant la Parole et communiant au sacrement, reçoivent dans la foi le don de Dieu. Et si Luther parle du sacrifice du sacerdoce chrétien, il entend par là un sacerdoce qui s'offre dans la mort. Or la victime qui est offerte, ce ne sont plus des oblations extérieures, mais l'homme lui-même, livré à la mort dans sa totalité d'homme soumis au péché, à la loi et à la mort. Le Christ, en s'y soumettant librement, a remporté la victoire sur ces puissances destructrices. Le chrétien est

ramené dans la foi à une conformité totale avec le Christ ; il devient prêtre qui se livre avec son Seigneur à la mort, sur la parole même de l'évangile proclamant la promesse de la vie nouvelle [1]. Sa vie nouvelle, c'est le fait de la mortification, de la mort, qui s'accomplissent dans la foi au Christ et dans la communion avec lui. D'où pour Luther la mortification du chrétien ne signifie pas des actes de mortification humaine qui représenteraient en eux-mêmes un sacrifice. (Pensons ici à la phrase de dom Beauduin : « le Christ est l'unique ascète » !). L'homme dépourvu de foi et se fiant à la justice des œuvres peut également s'immoler et produire extérieurement une « mortification », laquelle ne sera pourtant rien d'autre qu'une égocentricité poussée à l'extrême. C'est là l'opposé du vrai sacrifice [2], car le sacrifice comme communion avec la mort du Christ, sous la promesse de la résurrection, signifie justement que l'homme n'a rien à « offrir » devant Dieu si ce n'est peut-être la réalité de sa destruction et de sa mort. Son sacrifice est par conséquent quelque chose qui se réalise par le Christ et seulement par lui. Dans la mort du Christ, l'homme est condamné avec toutes ses œuvres et toutes ses tentatives tendant à présenter quelque chose devant Dieu. Le vieil homme doit mourir et être crucifié avec le Christ ; dans ce sens, la Loi n'est pas supprimée pour le chrétien, mais plutôt elle s'accomplit. L'idée de sacrifice comme expression de la vie du chrétien en communion avec la mort du Christ englobe l'*opus alienum* de Dieu, ce qui signifie que Dieu donne la vie sous son contraire (*widderspiel*), la mort [3]. Le fait que l'homme, le chrétien aussi, doit subir la mort, signifie qu'il n'existe en lui rien qui pourrait motiver la vie nouvelle donnée par Dieu. Et pourtant la vie

1. *Erste Epistle S. Petri*, WA 12, 307, l. f, où la pensée de l'échange bienheureux entre le Christ grand prêtre et les chrétiens comme prêtres est soulignée.

2. *Ibid.*, 309, l. 34. « So muss es alleyn durch yhn (Jhesum Christum) geschehen, was wyr gegen Gott handeln wollen... Denn Gott sehe meyn creutz nicht an, wenn ich mich gleych todt martert. Aber Christum sihet er an, durch den gelten meyne werck fur Gott die sonst nicht eyns strohalms werd weren ».

3. *Ein Sermon von dem Neuen Testament, dass ist von der Heiligen Messe*, 1520, WA, 6, 369, l. 3.

nouvelle est présente d'une manière cachée sous la mort, car la mort que le chrétien souffre est une mort avec le Christ, par l'Esprit. Or, le Christ n'est pas seulement mort, il est aussi ressuscité ; la victoire sur les puissances de destruction est réalisée en ce que le Christ est devenu « le péché du péché, l'enfer de l'enfer et la mort de la mort »[1].

Ainsi, l'unité de la mort et de la résurrection du Christ comme œuvre une de l'Esprit dans le chrétien, ne devra pas être perdue de vue dans l'élaboration de la notion du sacrifice. Le sacrifice, dans cette interprétation, est identique à la foi chrétienne, car la foi chrétienne est dominée par le message de la mort et de la résurrection du Christ et nous y fait participer. D'où la conclusion que tous les chrétiens, devenus conformes par l'œuvre de l'Esprit à la mort et à la résurrection du Christ, sont vraiment des prêtres sacrificateurs. Dans cette perspective, on comprend que l'immolation du vieil homme est impensable en dehors de l'évangile et de la foi, avec lesquels la vie du nouvel homme est donnée. C'est pourquoi le sacerdoce chrétien est considéré comme inhérent au baptême.

Le sacrifice est ainsi la réalisation du baptême. Le sacerdoce chrétien jaillit du baptême et vit par une mort et une résurrection quotidiennes avec le Christ en vue du dernier jour, où la mort est engloutie et où le baptême, par une mort et une résurrection définitives, trouve son accomplissement. L'action baptismale se fait d'abord au début de la vie, mais de nouveau elle se réalise pendant toute la vie du chrétien, dans le culte sacrificiel qui est le « signe » de la foi. C'est dans cet événement continu du baptême de la vie chrétienne que s'insère le culte chrétien, dans lequel est donnée, par la parole et le sacrement, l'action de l'Esprit qui tue le vieil homme et rend vivant le nouveau. Et il faut en conclure que le culte est le moyen par lequel l'Esprit active le baptême pour que cette initiation ne cesse pas de s'actualiser, mais que bien plutôt l'homme, appelé

1. Cfr WA 57, 129 : 21. « Sicut enim Christus per unionem immortalis divinitatis moriendo mortem superavit, ita Christianus per unionem immortalis Christi (que fit per fidem in illum) eciam *moriendo mortem superat* ac sic Deus diabolum per ipsummet diabolum destruit et *alieno opere suum perficit* ».

à la mort et à la résurrection avec le Christ, meure et ressuscite effectivement avec lui, qui agit sans cesse et est sans cesse présent. — Tel est l'essentiel de l'exposé du Dr. Vajta sur le sacerdoce des fidèles dans la théologie de Luther.

* * *

Il nous a semblé que des ouvrages comme ceux du pasteur Thurian et du Dr. Vajta étaient d'un extrême intérêt pour connaître davantage les intentions profondes de la Réforme dans une matière fondamentale de la vie quotidienne de l'Église. Qu'il nous suffise ici d'en avoir mis en relief quelques points dominants. Pour terminer, nous voudrions transcrire les paroles que M. Thurian adresse à la fin de son livre à ses frères réformés ; elles valent bien sûr aussi pour un auditoire plus large : « La sainte cène est le sacrement de l'unité ; plus nous approfondirons ce mystère du Christ au milieu de nous, plus nous désirerons d'un grand désir cette eucharistie où un jour, dans l'unité retrouvée, nous communierons tous au même pain, à la même coupe. Alors nous serons prêts pour la Pâque nouvelle du Royaume de *Dieu* ». — Nous sommes heureux de retrouver ici un même souffle que celui qui anime les pages déjà anciennes de dom Lambert Beauduin que nous avons évoquées en commençant.

D. T. STROTMANN.

Chronique Religieuse. [1]

Église catholique. — Un simple regard sur l'année écoulée fait mesurer combien il est exact de qualifier le pontificat actuel de TOURNANT dans la vie de l'Église. « Chacun sait, — vient d'écrire le P. Congar, — combien le pontificat de Pie XII a été prestigieux. Et pourtant, de différents côtés la remarque a été faite qu'en quelques jours Jean XXIII a fait oublier

1. Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *AA* = *Apostolos Andreas* (Sadrazam Ali Paşa Cadd. 35, Haliç-Fener, Istanbul) ; *An* = *Anaplasis* (Leocharous, 17, Athènes, 1) ; *BOR* = *Biserica Orthodoxă Romînă*, Église orthodoxe roumaine (29, Str. Antim, Bucarest) ; *CEN* = *Church of England Newspaper* (33, Ludgate Hill, Londres, E. C. 4) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *CV* = *Cerkovnyj Věstnik*, Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale (12, rue Daru, Paris 8e) ; *DC* = *Documentation catholique* (5, rue Bayard, Paris 8e) ; *E* = *Ekklisia* (Odos Philotheis, 19, Athènes) ; *ELK* = *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* (Berlin-Spandau, Evang. Johannesstift) ; *En* = *Enoria* (Akadimias, 64, Athènes) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, route de Malagnou, Genève) ; *EV* = *Ekklisiastikon Vima* (Mitropoleos kai Patroou 9, Athènes) ; *HK* = *Herder Korrespondenz* (4, Johanniterstr., Fribourg-en-Br.) ; *ICI* = *Informations catholiques internationales* (163, Bd. Malesherbes, Paris 17e) ; *K* = *Katholiki* (Acharnon 246, Athènes) ; *LC* = *The Living Church* (407, East Michigan street, Milwaukee, Wisc., USA) ; *OO* = *The Orthodox Observer* (10 East 79 th Str., New York, 21, N. Y., USA) ; *OR* = *L'Osservatore Romano* (Città del Vaticano) ; *OS* = *Orthodoxos Skepsis* (Flessa 6, Athènes) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie, Égypte) ; *PNHK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (100, Javastr., La Haye) ; *POC* = *Proche-Orient Chrétien* (Séminaire Sainte-Anne, Jérusalem par Amman, Jordanie) ; *RM* = *Russkaja Myslj* (La Pensée Russe, 26, rue de Montholon, Paris 9e) ; *SŒPI* = *Service œcuménique de Presse et d'Information* (17, route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (128, Sloane Street, Londres S. W. 1) ; *V* = *Vestnik*, Messager de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale (26, rue d'Alleray, Paris 15e) ; *VUC* = *Vers l'Unité Chrétienne* (25 Bd d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine, Seine) ; *Z* = *Zoï* (Hippokratous 189, Athènes 7) ; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, Revue du Patriarcat de Moscou (2, B. Pirogovskaja, Moscou, G-48).

Pie XII »[1]... Le temps rétablira sans doute les justes proportions à garder ici, mais dès maintenant il est acquis que l'histoire parlera d'une ÉPOQUE NOUVELLE inaugurée par l'avènement du pape Jean XXIII. Son Exc. Mgr Elias ZOGHBY, vicaire patriarcal général grec-catholique, a bien caractérisé cette innovation dans son discours au Caire, à l'occasion du premier anniversaire de l'intronisation du nouveau Souverain Pontife[2] : « En effet, dit-il, le Pape Jean a communiqué à l'Église quelque chose de lui-même. Dès les premiers jours de son souverain pontificat, un courant de tolérance, d'indulgence, d'optimisme, de foi ardente et simple, a traversé la chrétienté entière, y répandant un climat de détente et de fraternité universelle inconnu depuis des siècles. Tous les catholiques du monde, grands et petits, maîtres de la doctrine et gens simples, se sont mis à parler, à penser à la manière de Jean XXIII : unité chrétienne, amour réciproque, concile œcuménique, réconciliation, rencontre. Les non-catholiques eux-mêmes entrent dans le concert, parlent et réagissent de la même manière. Ce n'est pas la première fois qu'ils entendent parler de l'union des chrétiens, mais c'est la première fois qu'ils font pareil crédit à un tel appel. On dirait que la chrétienté entière attendait cet appel, ou mieux cet homme, dont la seule présence au Vatican est une invitation à l'unité, pour croire à la possibilité de réaliser un vœu et un rêve qui depuis des siècles hantent les Églises ». — Pour montrer le changement d'atmosphère, l'archevêque cite l'exemple de l'ÉGYPTE, où l'on a vu, pour la première fois depuis de nombreux siècles, toute la hiérarchie catholique assister officiellement au sacre du nouveau Patriarche copte orthodoxe, et la hiérarchie orthodoxe à celui du nouvel évêque latin. On a vu aussi les uns et les autres, à Alexandrie, accompagnés de leurs fidèles, prêcher l'amour et l'union et réciter ensemble le *Pater* sous la coupole de l'église grecque orthodoxe de l'*E*-

1. Cfr *Lumière et Vie*, nov.-déc., p. 69. Ce fascicule porte le titre *Le Concile œcuménique ;* les autres articles sont signés des noms suivants : P. Th. CAMELOT, M. Br. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, Jérôme HAMER, R. Cl. GEREST, George RACOVEANU (sur l'œcuménicité du point de vue orthodoxe) et Jean Bosc (Théologie conciliaire de la Réforme).

2. Cfr *Le Lien* (Le Caire), sept.-oct., p. 11 et ss. ; *VUC*, nov.-déc., p. 92.

vangelismos (Annonciation) [1]. Dans la suite de son discours, Mgr Zoghby relève comment le souci de l'unité chrétienne est pour S. S. Jean XXIII une ŒUVRE PASTORALE PAR EXCELLENCE et de premier plan [2].

Le SYNODE ANNUEL de la hiérarchie grecque-melkite catholique, réuni à la résidence patriarcale d'Aïn-Traz (LIBAN), du 24 au 29 août 1959, sous la présidence de S. B. le patriarche MAXIMOS IV, avait décidé de répondre collectivement à la lettre circulaire adressée par la Commission pontificale anté-préparatoire au concile œcuménique à Sa Béatitude, aux évêques et aux supérieurs des Ordres religieux, lettre dans laquelle on leur demandait de faire connaître leurs suggestions, leurs vœux et leurs avis sur les questions à traiter au futur CONCILE. Deux notes ont été envoyées à la dite Commission : la première contient des suggestions relatives au RAPPROCHEMENT entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe ; la seconde reprend toutes les autres questions que les Pères du Synode ont estimé

1. Le récit de cette impressionnante cérémonie a été donné dans la *Chronique* de 1959, pp. 223-224. Nous venons d'apprendre qu'une même célébration a eu lieu cette année-ci, avec une participation encore plus grande.

2. Le quotidien de Bologne *L'Avvenire d'Italia* du 24 janvier (cfr *ICI* 15 févr., p. 7) publiait un intéressant document inédit, témoignant de l'ancienneté des préoccupations de Jean XXIII pour l'unité chrétienne. Il s'agit d'une lettre que le visiteur apostolique de Bulgarie écrivit en 1927 au cardinal Nasalli-Rocca de Bologne, où devait se tenir un Congrès eucharistique national. L'auteur de la lettre demande au cardinal de Bologne qu'à ce congrès ne soit pas absente la mention de l'apostolat pour l'union des Églises, « question sur laquelle revient avec tant d'insistance le Saint-Père (Pie XI) et qui est destinée à intéresser dans peu de temps la pensée et le cœur des catholiques d'Italie beaucoup plus que ça n'est arrivé jusqu'ici. Pour suivre complètement les directives du Saint-Père, ainsi continue la lettre, il faudra pourtant en venir à cet apostolat — fait d'étude, d'action et de prière, spécialement de prière eucharistique — et me semble-t-il, ce serait un assez grand honneur pour Bologne de pouvoir se dire un jour que l'inauguration et comme la solennelle consécration de ce nouveau mouvement spirituel a été célébrée dans cette ville à l'occasion du congrès eucharistique ». — Ce vœu s'est réalisé : le 9 septembre, une liturgie solennelle pontificale grecque ouvrait une journée *Pro Oriente*. Rappelons cependant que le Congrès eucharistique international d'Amsterdam en 1924 avait eu déjà ses sections orientales et ses célébrations liturgiques en rite grec (entre autres par Mgr Isaïe PAPADOPOULOS, de vénérable mémoire). C'est pendant une de ces sessions orientales que Dom Lambert BEAUDUIN a lu son fameux rapport sur la *Concélébration*.

devoir soumettre au concile pour contribuer à éclaircir et à fixer certains points intéressant l'Église universelle et en particulier les Églises orientales [1].

L'année 1960 verra la création des diverses COMMISSIONS PRÉPARATOIRES qui auront, en préparation immédiate au concile, à examiner les questions sélectionnées parmi les nombreuses suggestions faites par l'episcopat mondial en réponse au questionnaire qui leur avait été envoyé. L'inventaire des questions est pratiquement achevé. Si les Universités catholiques ont la faculté de retarder leurs réponses jusqu'aux fêtes de Pâques, c'est qu'on attend d'elles moins une liste de sujets à traiter que de véritables exposés dogmatiques ou disciplinaires sur tel ou tel point pouvant servir de projets de discussion pour les Pères du concile. On présume que le travail de dépouillement de la commission antépréparatoire sera terminé au mois de JUILLET [2].

A la clôture du SYNODE ROMAIN, le 27 janvier, S. S. Jean XXIII a confirmé que la préparation du concile est en bonne voie. Le Pape annonça à la même occasion qu'il avait placé le concile sous la protection des trois grands saints et docteurs de l'Église universelle, saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Chrysostome, qui furent tous deux archevêques de Constantinople, et le pape saint Grégoire le Grand.

En novembre dernier fut annoncée la DÉMISSION de Son Ém. le cardinal Eugène TISSERANT comme secrétaire de la Congrégation pour l'Église orientale. On n'a pas manqué de mettre cet acte, qui a causé du regret et une surprise générale, en rapport avec les préparatifs du concile. Le 19 novembre, Son Ém. le cardinal Amleto CICOGNANI a pris la succession du cardinal Tisserant.

1. Cfr *Le Lien*, sept.-oct., p. 5 ; *POC*, oct.-déc., p. 358. Il s'agira surtout de mettre au point certains paragraphes du nouveau Droit oriental. Cfr à ce sujet *Irén.* 1959, p. 248 et ss. *De la conservation et des Droits de l'Église Orientale* (circulaire de S. B. MAXIME IV à son clergé). Aussi *Irén.* 1958, p. 235 et p. 352. *Le Lien* de décembre est un numéro spécial contenant deux études : Son Exc. Mgr Pierre Kamel MÉDAWAR, *De la sauvegarde des droits de l'Église orientale ;* R. P. Ignace DICK, *L'Orient chrétien a-t-il sa place dans l'Église ?*

2. Cfr l'interview du card. TARDINI par le R. P. WENGER devant la télévision française, *La Croix* 26 janv., p. 5.

Le 9 novembre, est décédé à Athènes Mgr Jean FILIPUCCI (Philippousis) archevêque latin de Naxos, Andros et Tinos, métropolite de tout l'Égée, jadis archevêque latin d'Athènes où il succédait au savant Mgr Louis Petit.

Début février on apprenait que le métropolite Mgr Joseph SLIPYJ, chef de l'Église gréco-catholique d'Ukraine et récemment condamné à nouveau aux travaux forcés, était tombé gravement MALADE et se trouvait hospitalisé à Irkutsk, en Sibérie orientale.

Le 10 février est décédé, à l'âge de 62 ans, Son Ém. le cardinal Louis STEPINAĆ, archevêque de Zagreb et primat de Croatie, dans son village natal Krasić, où il était en résidence forcée depuis décembre 1951 après avoir été en prison depuis octobre 1946, date où il fut condamné à seize ans de travaux forcés. Au moment où on annonça sa mort, la presse parlait de nouveau de plusieurs ARRESTATIONS de prêtres catholiques croates et de condamnations à des peines de prison [1]. Depuis à peu près un an, la radio ainsi que la presse yougoslaves avaient évité les polémiques avec l'Église catholique et certains indices laissaient croire que le gouvernement de Belgrade désirait établir un *modus vivendi* avec elle [2].

URSS. — Fin janvier on annonçait le DÉCÈS du catholicos-patriarche orthodoxe de GÉORGIE (Transcaucasie russe) MELCHISÉDEC III, à l'âge de 88 ans. Rappelons que l'Église de Géorgie, fondée au IVe siècle par des missionnaires venus du Patriarcat d'Antioche, perdit son autonomie en 1801, lors de l'annexion de la Géorgie par la Russie. Elle avait en 1918 repris son indépendance, reconnue en 1944 par le patriarcat de Moscou.

Septembre a vu la naissance de la NOUVELLE REVUE MENSUELLE ANTIRELIGIEUSE *Science et Religion*, publiée à Moscou par la « Société pour la diffusion des connaissances scientifiques et politiques », organisme qui depuis 1947 assume l'organisation de la propagande athée. Le TROISIÈME CONGRÈS de cette société s'est tenu, fin janvier, à Moscou au Grand Palais du Kremlin. Le Comité central du Parti a montré l'importance qu'il attache aux travaux de cette société en adressant un long MESSAGE aux

1. Cfr *ICI*, 1er fév., p. 17 et 15 fév., p. 15.
2. Cfr *id.*, 1er janv., p. 13.

membres du congrès. La *Pravda* du 10 janvier a publié une longue ORDONNANCE sur les devoirs du Parti lui-même en matière de propagande ; on y retrouve plusieurs allusions à la lutte contre la religion.

Un LIVRE intitulé *La Papauté* vient de paraître en URSS. L'auteur M. M. ŠEJNMAN dit que lorsque le nouveau pape prit le nom de Jean XXIII et non celui de Pie XIII, on pouvait penser qu'une attitude différente serait adoptée envers le communisme. Mais il n'en est rien. Selon M. Šejnman, le concile œcuménique servira à organiser le monde bourgeois en une sorte de NATO religieux, appui du NATO militaire.

Les attaques contre l'Église catholique restent fréquentes, mais l'Église orthodoxe n'est pas non plus épargnée. On a largement exploité l'apostasie du prêtre Alexandre OSIPOV, professeur d'Écriture sainte et d'hébreu à l'Académie et au séminaire orthodoxes de Léningrad de 1946 à 1959, qui, dans une longue lettre ouverte (*Pravda* du 6 décembre 1959) professe publiquement son athéisme.

C'est en UKRAINE que les « survivances des préjugés religieux » ont paru particulièrement indéracinables. Aussi l'arsenal régional de la propagande antireligieuse vient de s'enrichir d'une arme nouvelle. Un COURS OBLIGATOIRE sur les « Fondements de l'athéisme » est mis au programme de l'enseignement supérieur ukrainien à partir de l'année scolaire 1958-59. Dorénavant, l'athéisme constitue ainsi dans tous les établissements d'enseignement supérieur en Ukraine une discipline à part, sur laquelle la revue *Le Messager de l'École supérieure* de Moscou, organe du Ministère de l'enseignement supérieur de l'URSS, a donné des renseignements détaillés [1].

Signalons dans *Signes du Temps* (Paris), déc. 1959, P. SABANT,

1. Cfr *Vestnik Vyšej Školy*, n° 4 avril 1958. Cfr *B.E.I.P.I.* (Paris), 1er-15 nov., p. 17 et ss. Le cours comporte les neuf thèmes suivants : 1° Opposition de la science et de la religion ; 2° Étude de l'origine de la religion ; 3° Origine et principes sociaux du christianisme ; 4° Nature réactionnaire du catholicisme ; 5° Critique de l'idéologie orthodoxe ; 6° Sectes religieuses et leur rôle réactionnaire ; 7° Judaïsme, bouddhisme, islam ; 8° Attitude du Parti communiste et de l'État soviétique à l'égard de la religion et de l'église ; 9° Formes et méthodes de la propagande scientifique de l'athéisme.

Intensification de la propagande antireligieuse en URSS, p. 12-15 ; *Ibid.* février 1960, *du même, Les thèmes de la propagande antireligieuse en URSS*, p. 6-10.

Allemagne. — L'évêque luthérien Otto DIBELIUS a annoncé officiellement au synode de l'Église évangélique de Berlin-Brandebourg, tenu fin janvier, son intention de se DÉMETTRE de ses fonctions d'évêque de l'Église évangélique en Allemagne en 1961, en même temps que prendra fin son mandat de co-président du Conseil œcuménique des Églises. Par là prendra également fin sa seconde et dernière présidence du Conseil de l'Église évangélique d'Allemagne.

La DISCUSSION sur la question de l'AUTORITÉ que l'évêque Dibelius avait déclenchée en dédiant à l'évêque Hanns LILJE de Hanovre un écrit intitulé *Les Autorités*, non seulement ne s'est pas éteinte mais a été jusqu'à provoquer de sérieuses TENSIONS parmi dirigeants et paroisses de l'Église de Berlin-Brandebourg. Le Dr. Dibelius y avait exposé l'obligation pour le chrétien, dans la conjoncture actuelle, de n'agir que selon sa conscience, au risque de contrevenir aux lois en vigueur. Dans son allocution au synode, l'évêque a encore précisé sa pensée, en expliquant comment il avait grandi dans la tradition luthérienne qui reconnaît que toute autorité vient de Dieu. Mais l'expérience du nazisme lui avait fait comprendre qu'un régime arbitraire et dictatorial comme celui-là était incompatible avec la notion d'autorité du chapitre XIII de l'Épître aux Romains et que « l'obéissance qu'on lui doit dépend d'autres motifs que du respect plein de foi qu'on éprouve devant une puissance établie de droit divin ». Le synode entendit aussi, ce que l'évêque appela son « testament pour l'Église ». Il y dit entre autres : « Je prie mon Église de ne jamais se laisser enfermer dans un ghetto, mais de se rappeler toujours qu'elle est responsable de la vie totale de tout notre peuple ; cependant, qu'elle ne se soumette jamais aux puissances de ce monde ! Je prie Dieu qu'il délivre toujours à nouveau l'Église de la tentation d'accueillir en elle un esprit d'agitation et de propagande toujours prêt à se manifester » [1].

3. Cfr *SŒPI*, 29 janv., p. 8 et 5 fév., p. 10.

Angleterre. — Dans son SERMON d'ouverture de la CONVOCATION de Cantorbéry en janvier dernier, le Doyen de saint Paul, le T. Rév. W. R. MATTHEWS a parlé de la nécessité d'une RÉVISION DES 39 ARTICLES, « seul précis autorisé de la doctrine de l'Église d'Angleterre ». Ils ne seraient plus l'expression adéquate de la foi chrétienne telle qu'elle est comprise à l'heure actuelle, ni adaptés aux besoins des hommes du XX[e] siècle. « Ils reflètent des controverses qui ont perdu de leur acuité, ils n'abordent pas les problèmes ni les façons de penser qui sont aujourd'hui de mise ». Le doyen met même en doute que quelqu'un ait jamais donné aux 39 articles son assentiment d'un cœur léger, malgré son accord global [1].

Le Doyen avait d'abord fait allusion aux travaux de RÉVISION DES CANONS, entrepris depuis longtemps mais dont on ne voit pas encore la fin. Il exprima la crainte qu'on n'entre par trop dans les détails au détriment de la liberté pastorale. Il s'agit ici probablement d'un écho de la PROTESTATION qui s'était élevée dans l'aile dite « évangélique » de l'Église anglicane contre ce qui lui semble être un glissement de l'Église d'Angleterre vers des pratiques catholiques romaines. Signée par 500 pasteurs, cette protestation a été envoyée aux archevêques de Cantorbéry et d'York. L'adoption de telles pratiques, signale le document, signifierait la perte du bénéfice de la Réformation, et il ajoute qu'il est regrettable que la révision des canons semble inciter l'Église à revenir à « cette forme même de la religion qui a poussé un si grand nombre de personnes vers d'autres dénominations où vers l'abandon de tout culte ».

La lettre des « évangéliques » demande un retour à la simplicité du culte et de la doctrine biblique qui a caractérisé l'Église anglicane depuis la Réforme. Une recommandation en trois points demande : la suppression des vêtements sacerdotaux « inévitablement associés dans l'esprit populaire à la messe romaine » ; que les révisions dogmatiques n'entraînent pas l'Église à des controverses qui lui aliènent encore davantage ceux qui se sont déjà séparés d'elle ; et que la Bible soit de nou-

1. Cfr *CT*, 22 janv., p. 1.

veau reconnue comme « l'autorité suprême en matière de foi et de doctrine »[1].

Frontier, organe du *Christian Frontier Council*, dont le président, Sir Kenneth GRUBB, préside également la Chambre des laïcs de l'Assemblée de l'Église anglicane, demande dans son numéro de décembre que le STATUT de l'Église d'Angleterre soit REMODELÉ sur celui de l'Église d'Écosse. Il faudrait notamment, selon le journal, supprimer le contrôle de l'Église anglicane par le Parlement et « permettre à l'Église de nommer elle-même ses évêques, de réviser sa loi canonique et de décider des formes du culte public sans recourir au Parlement ». La majorité des Anglais, écrit encore le journal, acceptent parfaitement l'idée d'une reconnaissance nationale de la foi chrétienne mais estiment que cette reconnaissance ne doit pas se faire au prix de la liberté de l'Église[2].

Notons dans *Theology* (Londres), janvier, l'article du Dr E.-L. MASCALL, *Anglican Dogmatic Theology, 1939-1960. A Survey and a Retrospect* (p. 1-7)

Dans *Verbum Caro* nº 52 (1959), Wilfrid BROWNING, *La théologie anglicane en 1958* (p. 416-418).

Dans le *Bulletin anglican œcuménique* nº 21 (janvier 1960) — réjouissons-nous de le voir reparaître ! —, un exposé du Dr. J. J. DAVIES (Birmingham), *Le Débat sur la Confirmation dans l'Église anglicane.*

The Church Observer (Londres) de janvier contient quelques notes de première source sur les RÉFUGIÉS ORTHODOXES EN GRANDE-BRETAGNE, par le Dr. Zika Rad. PROULOVICK. Ils sont environ 30.000 répartis sur une quarantaine de paroisses dont 6 serbes, 9 polonaises et 14 ukrainiennes (de différentes juridictions). On compte une trentaine de prêtres, plusieurs diacres et six évêques (2 grecs, 3 russes et 1 polonais). De 1948 à 1953, le clergé réfugié fut très généreusement aidé par le Conseil britannique des Églises, puis parvint à s'organiser sans ce secours au point qu'actuellement il est dans la plupart des cas *self-supporting*. De nouvelles églises sont même construites et consacrées, telle l'église serbe à Birmingham. Un esprit très fraternel

1. Cfr *SŒPI*, 29 janv., p. 7.
2. Cfr *ICI*, 1er janv., p. 13.

règne dans le clergé orthodoxe et de nombreux problèmes ont été résolus par un effort commun. Des contacts avec les anglicans et d'autres chrétiens anglais ont été établis grâce en particulier au *Fellowship* des SS. Alban et Serge.

Athos. — Après les INCENDIES des monastères athonites russes de Saint-André et de Saint-Élie, c'est maintenant la skite russe de KROUMITSA qui a été ravagée par le feu. L'église et plusieurs bâtiments ont été détruits. Ce monastère se trouve à proximité de la frontière séparant le Mont Athos de la péninsule de Chalcidique.

Belgique. — Le 28 novembre 1959, l'archevêque ALEXANDRE (Nemolovskij) de Bruxelles a célébré son jubilé de 50 ANS D'ÉPISCOPAT. Le Patriarche Alexis de Moscou l'a élevé à cette occasion à la dignité de métropolite [1].

Colombie. — Depuis mai 1959 paraît, sous les auspices de la conférence des évêques colombiens, une nouvelle revue NOTICIAS ECUMENICAS (Nouvelles œcuméniques). Cette petite revue mensuelle a reçu, dès le début, un accueil enthousiaste, dit *Herder Korrespondenz* de février (p. 208), qui signale encore d'autres exemples du vif INTÉRÊT que le peuple colombien porte à tout ce qui touche les questions du mouvement œcuménique. Le troisième dimanche de chaque mois a été déclaré jour de prière à cette intention. Les *Nouvelles œcuméniques* donnent également un exemple d'ENTRAIDE ŒCUMÉNIQUE pratique en Amérique latine : lorsqu'au cours de troubles à La Plata, les plantations de tomates d'un fermier protestant avaient été dévastées, la revue publia un appel en sa faveur (n° 6, octobre).

Quant aux « PERSÉCUTIONS » dont seraient victimes les protestants, *HK* mentionne une LETTRE que le cardinal-primat de Bogota, Crisanto LUQUE († 1959), avait envoyée le 17 novembre 1958 au Prieur de la communauté protestante de Taizé qui l'avait interrogé à ce sujet. Le cardinal y explique que non

1. Cfr dans *RM*, 28 nov. une notice biographique signée P. K. ; aussi *ŽMP*, n° 11 (nov.), p. 13 et ss. ; et N° 12 (déc.), p. 4.

seulement il n'est pas question de persécution de la part des catholiques mais que lui-même a souvent exprimé le désir de voir une commission composée d'un catholique et d'un protestant venir faire, en toute liberté, une enquête objective. Toutefois, il ne fut jamais répondu à cette offre. D'autre part, il existe en Colombie une propagande anticatholique de caractère fort provoquant créant une situation que la presse catholique se borne à appeler tout simplement « douloureuse ».

Constantinople. — En sa séance du 22 octobre, le Saint-Synode a décidé de RÉTABLIR le synode de douze membres. A cet effet le patriarche nomma comme membres les trois métropolites de Prinkiponnisois, Chaldia et Néocésarée ; de leur côté, les membres élirent ceux de Sardes, Iconium et Rhodopolis. Ainsi prend fin la situation anormale créée au début de l'année. Les six membres anciens qui continuent à siéger sont NN. SS. de Chalcédoine, Derkoi, Theodoropolis, Irinopolis, Proikonnisos et Philadelphie [1].

Etats-Unis. — Le conseil d'administration de l'École théologique grecque-orthodoxe Sainte-Croix de Boston, Mass., a décidé de poursuivre très activement le projet de fondation, sur la propriété de l'École, d'une UNIVERSITÉ HELLÉNO-AMÉRICAINE. Le lendemain (16 octobre), cette résolution reçut l'approbation et la promesse d'un soutien enthousiaste de la part du Conseil mixte de l'archevêché. Mgr IAKOVOS a affirmé son intention de mettre ce qui est premier à la première place, faisant remarquer que l'éducation — c'est-à-dire la propagation de la langue grecque, dite langue de l'évangile — absorbe 64 % des dépenses annuelles de l'archevêché. A cette occasion, on souligne que l'Église grecque est fermement résolue à ne pas commettre la faute d'autres Églises nationales qui se sont engagées dans la voie de l'américanisation [2].

M. ALIVISATOS revient sur la question brûlante de la langue grecque en Amérique pour marquer son complet DÉSACCORD avec la ligne suivie par l'autorité ecclésiastique. Celle-ci dépense

1. Cfr *AA*, 28 oct.
2. Cfr *AA*, 11 nov.

énormément d'efforts et d'argent dans le dessein (irréalisable, d'après M. Alivisatos) et nullement souhaitable de « sauver » la langue grecque. M. Alivisatos préférerait voir saufs l'Orthodoxie et l'esprit grec plutôt que de tout perdre dans une tentative vaine de réaliser un rêve utopique [1].

France. — Le 18 décembre 1959, s'est éteint, après une courte maladie, Son Ém. le métropolite VLADIMIR (Tichonickij), exarque du Patriarche œcuménique pour l'Église russe en Europe occidentale.

Né en 1873, dans le nord-ouest de la Russie, d'une famille vouée au service de l'Église (son père était prêtre et un de ses frères deviendrait archevêque de Vjatka où il mourut en 1957), le défunt hiérarque fit ses études au séminaire de Vjatka, puis à l'académie ecclésiastique de Kazan. D'abord missionnaire parmi les nomades Kirghises de Sibérie, il fut contre son gré, en vertu de l'obéissance monastique, sacré évêque-vicaire de Bialystok (Pologne) en 1907. Il prit une part active au concile de l'Église russe en 1917. Après la première guerre mondiale il connut la prison et fut expulsé de Pologne (1925). Il s'établit à Nice comme vicaire du métropolite Euloge. En 1946, dans la confusion née de la mort de celui-ci, il s'opposa avec fermeté à l'oukaze du Patriarche de Moscou visant à la suppression de l'exarchat du patriarche œcuménique.

Homme de prière avant tout, le métropolite Vladimir jouissait d'une grande autorité spirituelle dans la communauté de l'émigration russe en France et sa simplicité lui avait acquis l'estime de tous ceux qui ont eu le privilège de le connaître. On a rappelé qu'il avait offert de s'effacer au profit du métropolite Anastase, chef de l'Église dite « synodale » (indépendante) à condition que celui-ci reconnaisse la juridiction du Patriarche œcuménique [2].

Le R. P. Cyprien KERN, professeur à l'Institut théologique orthodoxe Saint-Serge, est DÉCÉDÉ le 11 février à Paris [3].

Dans le *Vestnik* (périodique de l'Action chrétienne des Étudiants russes) III, 1959, p. 40, le prof. M. LOSSKY rompt une lance en faveur du NOUVEAU STYLE dans la vie liturgique de

1. Cfr *OS*, 30 oct. ; voir pour le point de vue officiel *OO*, nov.
2. Cfr *Le Messager Orthodoxe* (Paris), IV-1959, p. 3.
3. Cfr ci-après *Notes et Documents*, p. 102.

l'Église orthodoxe. Quant à la date de la fête de PÂQUES, l'auteur exprime le vœu de voir s'organiser un comité de délégués catholiques, protestants et orthodoxes pour examiner la question de la fixation d'une date commune.

Grèce. — Les fêtes commémoratives du 600e ANNIVERSAIRE DE SAINT GRÉGOIRE PALAMAS, célébrées à Salonique du 11 au 15 novembre 1959, ont réuni un nombre impressionnant de personnalités très connues dans le monde orthodoxe. Les Églises orthodoxes suivantes étaient représentées officiellement : Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem, Russie, Chypre, Grèce, Sinaï. Y prirent également part des Russes de l'émigration, les écoles théologiques de Salonique, Athènes et Chalki, l'Académie d'Athènes, etc. Au cours de célébrations, le doctorat en théologie *honoris causa* a été conféré au métropolite de Salonique, Mgr PANTÉLÉÏMON, à l'évêque de Catane, Mgr CASSIEN (Paris), au R. P. Georges FLOROVSKIJ (Harvard) et à MM. ALIVISATOS, LOUVARIS et SOTIRIOU (Athènes). Les séances d'études ont traité les thèmes suivants : *L'unité dans l'Église orthodoxe* (12 novembre), *La vie monastique dans l'Église orthodoxe* (13 novembre) et *Saint Grégoire Palamas et la tradition orthodoxe* (14 novembre).

L'arrêté royal prévu pour compléter la LOI du 20 avril 1959 modifiant la CHARTE CONSTITUTIONNELLE de l'Église de Grèce [1] a été publié. Il précise les points suivants :

1) L'amovibilité des métropolites a été supprimée.

2) Les métropolites seront élus dorénavant par toute la Hiérarchie et non plus par le Saint-Synode.

3) Le synode de la Hiérarchie, qui devra se réunir obligatoirement une fois l'an, est saisi des questions graves affectant la vie de l'Église.

4) Des qualités plus grandes sont exigées des candidats à l'épiscopat.

5) Le nombre des diocèses (métropoles) et des membres du Saint-Synode est diminué. Sept petits diocèses seront absorbés par des voisins et un nouveau diocèse du Pirée est érigé.

1. Cfr *Chronique* 1959, p. 212 et p. 344.

Les membres du Saint-Synode deviennent huit, de douze qu'ils étaient. Une commission spéciale est chargée de déterminer les nouvelles limites des diocèses [1].

La nouvelle éparchie du PIRÉE a été érigée par arrêté royal, mais aucun titulaire ne sera nommé avant le décès de l'actuel archevêque d'Athènes sous la juridiction duquel ce territoire tombe actuellement. Le nouveau siège sera pourvu concurremment avec l'installation d'un nouvel archevêque d'Athènes [2]. Nous lisons dans *E*, 20 déc. (qui puise dans le quotidien *To Ethnos*) que, d'après de récentes statistiques officielles, les Orthodoxes dans le royaume de Grèce comptent pour 97,90 % de la population totale ; les musulmans représentent 1,47 %, tous les autres cultes ensemble n'arrivent qu'à 0,63 %.

Le 10 décembre, l'archevêque THEOKLITOS d'Athènes et de toute la Grèce a dédicacé l'INSTITUT SAINTE-BARBE, nouvelle école pour diaconesses, qui peut loger 90 étudiantes. Commencé en 1950 et partiellement en service depuis 1957, cet institut est le premier depuis plusieurs siècles à être administré par l'Église orthodoxe grecque. A la cérémonie de dédicace, assistaient le professeur Andreas PHYTRAKIS, directeur de la mission intérieure de l'Église de Grèce, le professeur Hamilcar ALIVISATOS, d'Athènes, qui supervise l'institut et M[lle] Sophia MOUROUKA, qui en est la directrice.

L'école forme chaque année douze diaconesses pour le travail social. Elles sont généralement déjà diplômées de la faculté de théologie de l'Université d'Athènes. A Sainte-Barbe, elles étudient le Nouveau Testament et l'histoire du diaconat féminin dans l'Église orthodoxe ; elles suivent des cours de sociologie pratique, de psychologie, d'économie domestique, d'hygiène. En dehors des cours, elles reçoivent une formation sociale pratique par des visites d'hôpitaux, prisons, maternités, foyers pour aveugles, orphelinats, instituts de rééducation, asiles de vieillards ; en outre, elles apprennent à s'occuper de cas concrets en collaborant avec des prêtres de paroisses. Parmi les 90 étudiantes logées au foyer, nombreuses sont celles qui suivent des cours à l'Université d'Athènes.

1. Cfr *K*, 9 déc.
2. Cfr *En*, 1[er] déc.

Ouverte par la mission intérieure *(Apostoliki Diakonia)* de l'Église de Grèce, qui renoue ainsi avec une vieille tradition, l'école a pu être fondée grâce aux contributions d'Églises étrangères : l'Église protestante épiscopalienne et celle des Disciples du Christ, aux États-Unis. A ces fonds, transmis par la Division d'Entraide des Églises du Conseil œcuménique, se sont ajoutées les allocations de l'Église de Grèce [1].

Israël. — Le R. P. Archimandrite AUGUSTIN (Sudoplatov), prieur (namestnik) du monastère de Pskovo-Pečersk, est arrivé à JÉRUSALEM pour y diriger la mission orthodoxe russe en Israël [2]. Il succède à ce poste à l'archimandrite Nikodim rentré en URSS.

Ouganda. — Le R. P. Ruben Mukasa SPARTA, celui qu'on peut appeler le fondateur de l'Orthodoxie en Ouganda, s'est rendu récemment chez S. S. le patriarche œcuménique et en Grèce pour demander des renforts en hommes et en ressources afin d'être aidé dans son travail missionnaire ardu [3].

L'histoire de cette communauté orthodoxe qui compte 10.000 membres en Ouganda et 2.000 au Kenya est assez particulière. M. Theodoros NANKYAMAS la raconte dans le bulletin *Πορευθέντες* [4] nº 7 (février), 1959. M. Ruben Sparta, membre de l'Église anglicane, et son ami Obdiou Kabanda font la connaissance de l'Orthodoxie par de simples lectures ; et sans autre contact, tous deux se proclament Orthodoxes. Ceci se passait en 1923. Cinq ans plus tard, ils entrent en relation avec l'« archevêque et patriarche » G. A. McGuire, chef d'un groupe dissident de l'Église épiscopalienne d'Amérique [5]. En 1932, M. R. Sparta et son ami sont ordonnés prêtres par l'évêque D. W. Alexander, envoyé par le « patriarche » McGuire et qui en même temps ordonna en plus deux diacres, imposa les mains à deux lecteurs et à un certain nombre de nonnes. Mais immé-

1. Cfr *SŒPI*, 18 déc., p. 1.
2. Sa nomination est annoncée dans *ŽMP*, 11 (nov.), p. 5.
3. Cfr *E*, 1er nov. ; *AA*, 28 oct.
4. C'est l'organe du Comité exécutif des Missions orthodoxes, dont nous avons déjà signalé l'existence (Cfr *Chronique* 1959, p. 217 et 478). M. Nankyamas avait déjà écrit sur le même sujet dans *E* du 15 mars 1957.
5. Cfr H. R. T. BRANDRETH, *Episcopi vagantes and the Anglican Church*, Londres 1947, p. 37-38, qui apportera certaines corrections au texte cité.

diatement après, des doutes s'élevèrent sur la véritable orthodoxie de l'évêque Alexander et les intéressés se mirent en rapport avec le patriarcat d'Alexandrie par l'intermédiaire de l'archimandrite Nicodème Sarikas qui se trouvait à ce moment à Mosy dans le Kenya. C'est de ce nouveau contact, juin 1933, que date leur adhésion à l'Orthodoxie grecque. Ce n'est cependant qu'avec l'actuel patriarche grec Mgr Christophoros d'Alexandrie que la communauté de l'Ouganda prendra quelque essor, contrarié pourtant par les dissensions entre les évêques du Trône d'Alexandrie. Il n'y avait toujours que les deux prêtres maintenant déjà assez âgés. Or l'archimandrite Sparta vient d'obtenir que plusieurs prêtres grecs aillent exercer leur ministère dans les paroisses orthodoxes africaines. L'Université de Salonique, la reine Friderika et la communauté du Mont Athos ont offert des bourses d'études à des Ougandais. La faculté théologique d'Athènes a également reçu chaleureusement le R. P. Sparta et lui a promis son aide efficace [1]. Des collectes se font dans les paroisses de Grèce et les dons en nature affluent, vêtements sacerdotaux, icones et livres. Ainsi, d'après nos sources, la présence du R. P. Sparta a provoqué partout une vive satisfaction et « sa parole a été un choc salutaire ».

Roumanie. — On observe l'intensification de l'action contre l'Église dans beaucoup de grandes villes. Des visites obligatoires aux musées et à des établissements techniques sont imposées le dimanche aux écoliers les empêchant ainsi d'assister aux services religieux. En BESSARABIE, plus de la moitié des églises sont fermées, en partie par manque de prêtres ; dans la BUCOVINE du nord, une situation identique est due à une décision des autorités civiles [2]. Le monastère DEALUL en Valachie, fondation de Radu le Grand, après avoir servi de caserne, est maintenant transformé en sanatorium pour tuberculeux. L'église, la plus belle après celle de Curtea de Arges, est fermée et dans un état de grave délabrement [3].

Suède. — La conférence des évêques luthériens suédois de

1. Cfr *E*, 1er déc. ; *An*, déc.
2. Cfr *România*, janv.
3. Cfr *Stindardul*, janv.-fév. — Signalons ici deux courts exposés : Alf JOHANSEN, *Rumanian Orthodox Theology*, dans *IKZ* oct.-déc. 1959, pp. 241-247 ; Flaviu POPAN, *Église universelle et Église nationale selon la théologie roumaine d'aujourd'hui*, dans *La Pensée catholique* (Paris), nº 64, 1959, pp. 70-79.

janvier dernier a décidé l'ADMISSION DES FEMMES à la consécration pastorale. M[me] Margit SAHLIN, docteur en théologie et membre du Comité central du Conseil œcuménique des Églises, est citée comme devant être la première bénéficiaire de cette résolution, advenue après que le parlement suédois, on s'en souvient, eût reconnu aux femmes le droit d'accéder au pastorat. C'est l'archevêque Gunnar HULTGREN d'Uppsala qui a annoncé la résolution et qui procédera à cette première consécration. Les évêques de Stockholm et de Harnosand ont également chacun leur candidate.

Les *Informations catholiques internationales* du 15 janvier contiennent un intéressant reportage d'un voyage à travers l'EUROPE LUTHÉRIENNE (Danemark, Suède, Norvège, Allemagne du Nord). On y trouve un paragraphe sur la question « brûlante » des femmes pasteurs qui a profondément troublé l'Église de Suède depuis quelques années déjà. Que « les évêques se montrent peu empressés d'ordonner les femmes », comme le dit le reportage, a été rapidement démenti par les faits. On se rappelle l'attitude du front de résistance créé par l'énergique Dr. Bo GIERTZ, évêque de Göteborg, qui, dès avant l'adoption du projet gouvernemental par la Convocation de l'Église suédoise, avait publiquement proclamé son OPPOSITION au pastorat féminin au nom de l'enseignement de l'Écriture. Ce front proteste maintenant contre la décision prise le 21 janvier et vient d'inviter les paroisses luthériennes nationales à boycotter tous les ministères remplis par les femmes pasteurs. En son nom et en celui du front (le *Kyrklig Samling*), l'évêque Bo Giertz a déclaré : « Aussi longtemps qu'il subsistera pour nous une possibilité de demeurer dans l'Église suédoise et d'y exprimer librement notre opinion, nous poursuivrons notre tâche ». Depuis lors, 90 pasteurs suédois ont signé une PÉTITION contre l'ordination des femmes. Dans le diocèse de Lulea, 600 pasteurs et laïcs ont formé une organisation pour combattre le pastorat féminin. L'évêque Giertz est en état d'accusation pour désobéissance à la loi et pour avoir encouragé d'autres à des actes semblables. Toute la question des relations entre l'Église et l'État est remise à l'ordre du jour et se trouve fort discutée dans le pays [1].

1. Notons ici les deux études suivantes : J. E. HAVEL, *La question du pastorat féminin en Suède*, dans *Archives de Sociologie des Religions*, janv.-

Relations interorthodoxes. — Dans sa séance du 15 octobre, le Saint-Synode de Constantinople a accepté la suggestion du patriarche œcuménique que soit réunie à RHODES en juillet prochain une CONFÉRENCE PANORTHODOXE, préparatoire au prosynode panorthodoxe qui devra se réunir en son temps. A Rhodes seront invités des représentants des Églises arménienne, copte, éthiopienne, syrienne (jacobite) et des Indes et de l'Église vieille-catholique [1]. On compte aussi sur la présence de délégués de l'Église orthodoxe russe et d'autres Églises orthodoxes d'Europe orientale.

D'autre part, l'archevêque IAKOVOS d'Amérique, parlant à Chicago, a donné les premières informations sur le programme de cette conférence panorthodoxe. L'une des tâches principales des évêques orthodoxes réunis à Rhodes, a déclaré l'archevêque, qui d'ailleurs a été désigné pour présider cette réunion, sera la rédaction d'une DÉCLARATION de principe des Églises orthodoxes concernant l'unité chrétienne. Cette déclaration sera communiquée aux autorités ecclésiastiques romaines ainsi qu'au Conseil œcuménique des Églises, auquel sont affiliées plusieurs Églises orthodoxes et avant qu'il ne tienne sa 3e Assemblée générale à la Nouvelle-Delhi en 1961. Mais le but essentiel de la conférence de Rhodes est sans doute la PRÉPARATION D'UN SYNODE PANORTHODOXE dont il a été déjà si souvent parlé. En vue de la préparation de cette conférence, l'archevêque Jakovos a invité à New-York les dirigeants de plus de quinze Églises orthodoxes orientales des États-Unis à une discussion non officielle sur l'unité chrétienne.

Le patriarche œcuménique ATHÉNAGORE de Constantinople, qui, en vue de ces prochains entretiens, a rendu visite aux patriarches d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie afin de les entretenir des questions mentionnées ci-dessus, est rentré à Istanbul le 16 décembre.

Que pour beaucoup d'Orthodoxes l'unité dans le monde orthodoxe reste un vrai problème encore à résoudre, nous en trouvons un nouveau témoignage dans un article du théologien

juin 1959, pp. 116-130 ; P. R. REFOULÉ, « *Les femmes-prêtres* » *en Suède*, dans *Lumière et Vie*, juillet-août 1959, p. 65-99.

1. Cfr *OO*, nov.

bulgare bien connu, le Dr. Stefan ZANKOV, *Unité dans l'Église orthodoxe*[1]. Le professeur Zankov y constate l'existence de la division au sein de l'Église orthodoxe. La soi-disant unité, dit-il, dont on parle volontiers[2], il faut encore y parvenir.

Il estime que cet état de division est préjudiciable et contraire à la nature. Les Églises orthodoxes s'en sont préoccupées et des opinions ont été émises au sujet de l'opportunité de la création d'un INSTITUT qui puisse assurer l'union entre les différentes Églises orthodoxes locales. Un tel institut ou comité devrait alors préparer un concile œcuménique « dont la nécessité est évidente pour tout le monde ». Le Dr. Zankov donne l'exemple du prosynode de Vatopédi de 1930 qui est à l'origine du premier congrès théologique d'Athènes en 1936. Nonobstant le caractère troublé de l'époque, un concile œcuménique orthodoxe peut et doit se réunir ; ce sera là une œuvre sacrée et bénie de Dieu, ajoute l'auteur, qui a utilisé une littérature importante traitant de l'entièreté du sujet.

Signalons aussi à ce propos dans *Syndesmos*, novembre 1959, C. B. ASHANIN, *Orthodoxy and Nationalism* (p. 4-7) où, de nouveau et avec une grande franchise, est mis en relief le décalage entre l'idéal de l'unité orthodoxe et son état empirique actuel. L'exemple donné est toujours celui de la vie orthodoxe aux États-Unis, avec ses étroitesses nationalistes. On dirait que l'Amérique est devenue pour beaucoup d'Orthodoxes le miroir grâce auquel ils découvrent un mal grave rongeant l'Orthodoxie orientale et dont ils s'effrayent. Même le remède proposé par certains Orthodoxes américains, appelant de leurs vœux une Église orthodoxe américaine, laisse notre auteur sceptique devant l'accent excessif qu'on semble mettre sur l'adjectif « américain », par quoi « le mal sera perpétué par le mal ». M. Ashanin souhaite donc une nouvelle mise en valeur du vrai sens de l'Orthodoxie qui est « union fraternelle de tous les hommes dans le Christ, dans une seule Église sainte, catholique et aposto-

1. Cfr *Annuaire de l'Académie théologique de S. Clément d'Ockrida*, T. VIII, 1958-59, Éd. Synodale, Sofia, 1959, p. 245-267. Résumé dans *Cŭrkoven Vestnik* (Sofia), 12 déc. 1959, p. 11.

2. « Surtout dans les descriptions de l'Orthodoxie à l'usage des non-orthodoxes », écrivait naguère le R. P. Al. SCHMEMANN, cfr *Ckronique* 1958, p. 76.

lique ». Il faut espérer que par là également certains jugements d'ordre historique, comme on en trouve même chez notre auteur à propos de Florence 1437, perdront quelque peu de leur allure trop particulariste et trop simpliste.

Relations interconfessionnelles. — LA SEMAINE DE PRIÈRE POUR L'UNITÉ. Avec le pasteur Jean BOSC, nous devons faire la même constatation : « l'amplitude grandissante que prend la célébration de cette semaine »[1]. Cela est dit pour la France, mais on peut en dire tout autant pour nombre d'autres pays, voire pour le monde chrétien tout entier. *SŒPI* du 29 janvier affirme que la Semaine a été largement observée dans une soixantaine de pays. Un dépliant publié par le Conseil œcuménique des Églises a été distribué à grand tirage, en anglais, français, allemand, espagnol, hollandais, suédois, finlandais, tamil, cingalais etc. Du côté catholique 800.000 petites brochures ont été répandues, en différentes langues également, dont 50.000 rien que pour l'Espagne, où la semaine fut particulièrement bien observée cette année. Digne de mention est le nouvel effort du bureau national néerlandais de « l'Apostolat de la Prière » qui, pour la première fois, a édité un important matériel de documentation œcuménique. Avec l'encouragement officiel de l'épiscopat du pays, les formules habituelles de prière ont été modifiées pour leur donner une portée plus large : « Dorénavant nous prierons pour l'unité telle que le Christ la veut », dit la nouvelle brochure utilisée pour la semaine. « Nous prierons pour que tous les catholiques, les chrétiens non catholiques d'Orient, les anglicans et les chrétiens issus de la Réformation prient toujours davantage pour l'unité et la recherchent avec plus de ferveur ; pour que tous les dirigeants spirituels saisissent mieux la nécessité de l'unité dans l'humilité et l'amour ; que cesse aux yeux des juifs, des musulmans et d'autres non chrétiens, le scandale d'une chrétienté divisée ; et enfin que l'unité des chrétiens devienne pour tous les hommes une source de paix et un signe de l'amour du Christ ».

On admettra que nous renoncions, tant la matière est abon-

1. Cfr *R*, 30 janv., art. *Après la Semaine de l'Unité.*

dante et variée, à énumérer, même globalement, les rencontres et manifestations de la Semaine de cette année. Nous nous bornerons à reproduire la fin de l'article de M. Jean Bosc déjà cité :

« A vues humaines, les obstacles restent énormes. Ils doivent être regardés en face. C'est dans l'exacte mesure où les chrétiens se refuseront à minimiser l'exigence de fidélité à la vérité qui pèse sur eux qu'ils risquent de faire un pas sur le chemin de l'unité authentique. Cela, tous les chrétiens assoiffés d'unité doivent se le dire et se le répéter. Le mouvement difficile dans lequel ils sont engagés ne peut garder sa véritable signification que s'ils y entrent avec toute leur capacité d'intelligence, de rigueur, d'amour et de prière. Il ne peut y avoir un œcuménisme facile. Et il est indispensable de laisser à la porte toutes les illusions et toutes les complaisances. Ceci dit, nous ne pouvons que remercier le Seigneur pour l'ouverture grandissante qui se manifeste entre chrétiens des diverses confessions, pour la joie manifeste que beaucoup ont à être ensemble, pour les signes multipliés d'une attention et d'un respect réciproque. Il s'agit que ceux qui sont engagés consciemment dans cette aventure la poursuivent avec rigueur dans leur recherche et leur prière en regardant au Seigneur de l'Église ».

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Le métropolite Antoine BASHIR, de l'Église orthodoxe syrienne d'Antioche, chef du diocèse de New-York et de l'Amérique du Nord [1], connu pour les efforts qu'il fait en vue d'arracher les différents groupements orthodoxes ethniques (il y en a plus de 15) à leurs étroitesses nationalistes, a publié à New-York un DOCUMENT destiné à clarifier les idées de base concernant l'unité des Églises et parce que « les réponses extrêmement positives et encourageantes » données par lui à l'annonce par le pape Jean XXIII de la convocation d'un concile œcuménique, ont été, selon lui, défigurées par la presse. Mgr Bashir qualifie la réunion du prochain concile de « fait monumental ». Il affirme l'appuyer pleinement : « ni la réticence ou l'indifférence de certains porte-parole de l'Orthodoxie, ni la visible inquiétude

1. Le diocèse compte 110.000 fidèles et 81 paroisses (le nombre total des Orthodoxes aux États-Unis monte à 2.900.000).

de certains œcuménistes protestants, ni l'extrême prudence des derniers commentaires romains n'enlèvent quoi que ce soit à la valeur de cet acte réellement courageux ». Il demande instamment aux dirigeants orthodoxes de donner, eux aussi, leur plein appui à « l'intention qui est manifestement celle du pape de dépasser le cérémonial traditionnel et les vaines politesses du temps passé ». L'archevêque va jusqu'à dire que tout d'abord rencontres et discussions sur l'unité chrétienne « doivent se limiter aux catholiques romains et aux catholiques orthodoxes ». Inclure les protestants dans un dialogue orthodoxe-catholique « n'aboutirait qu'au chaos, étant donné les énormes divergences doctrinales qui séparent les protestants aussi bien des orthodoxes que des romains ». Mgr Bashir propose que le Pape, en tant que primat de l'Église d'Occident, commence par unir sa voix à celle du patriarche œcuménique Athénagore de Constantinople, primat de l'Église d'Orient, pour convoquer une réunion de théologiens et canonistes des deux Églises. « Cela ne mènerait pas nécessairement à une union immédiate, admet-il, mais ce serait une ouverture à l'action du Saint Esprit et pourrait éventuellement aboutir à l'unité ». « La participation orthodoxe au Conseil œcuménique des Églises, ajouta encore le métropolite, n'exclut pas l'action unilatérale (c'est-à-dire des rapports directs en dehors du Conseil) partout où cela se justifie » [1].

Ceux qui ont suivi les diverses péripéties de l'« incident de Rhodes », comprennent à quoi il est fait allusion. M. Hamilcar Alivisatos a également fait un commentaire de certaines déclarations de source plus ou moins officielle selon lesquelles la présence d Orthodoxes au concile annoncé par S. S. le pape Jean XXIII dépendrait de celle de représentants des Églises protestantes [2]. En aucune manière, affirme le professeur d'Athènes. De même qu'Orthodoxes et anglicans, Orthodoxes et vieux-catholiques, anglicans et autres peuvent se réunir librement pour explorer les possibilités d'une plus étroite collaboration, ainsi l'Orthodoxie conserve-t-elle entiers et

1. Cfr *The Catholic Herald*, 8 janv., p. 8. Et *SŒPI*, 4 déc., p. 4.
2. Cfr *Irénikon* 1959, p. 458 et 480.

illimités ses droits de traiter sans entraves avec le catholicisme romain. M. Alivisatos s'étend ensuite longuement sur l'incident de Rhodes et ses invraisemblables suites pour déplorer encore plus vivement les déclarations en question, faites, selon lui, dans une totale ignorance de la véritable situation [1].

Au cours de son VOYAGE à travers le PROCHE-ORIENT, le patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople a déclaré que « rien au monde ne justifiait la séparation et l'isolement des Églises chrétiennes » et que l'appel de Jean XXIII devait être entendu. Quant aux relations entre les Églises catholique et orthodoxe, l'union dogmatique des deux Églises lui semble encore impossible. Tout en désirant une forme d'unité, le patriarche n'a cependant pas précisé en quoi elle pourrait consister. Le patriarche s'est également entretenu avec plusieurs représentants de l'Église catholique, notamment avec Mgr Paul BERTOLI, nonce apostolique au Liban avec lequel il eut une longue conversation.

A l'occasion de la semaine de Prière en janvier, le R. P. WENGER, rédacteur en chef de *La Croix*, a publié plusieurs articles relatant ses entretiens avec d'éminentes personnalités orthodoxes. D'une conversation avec le PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE, on retiendra la grande ouverture de celui-ci pour les problèmes œcuméniques en général et pour la question de l'unité entre l'Église catholique et l'Église d'Orient en particulier. L'entretien avec M. Charles MALIK, Orthodoxe du Liban et président de l'Assemblée générale de l'O. N. U. en 1958-59, présente également un grand intérêt [2]. Notons la réponse à la question de la possibilité d'union des deux Églises spécialement par rapport à la définition de l'infaillibilité du concile du Vatican : « La chose est difficile ; elle n'est pas impossible. Il faut faire comprendre aux Orientaux la vraie nature de l'infaillibilité pontificale. Leur dire en quel sens elle n'est pas un attribut personnel du Pape, mais un charisme qui tient à sa fonction. Il faut mettre l'infaillibilité du pape en rapport avec l'infaillibilité de l'Église. L'Église infaillible voilà une réalité que les Orientaux comprennent. Si donc vous leur dites que le pape infaillible n'est que

1. Cfr *OS*, 30 oct.
2. Nous avons cité récemment ses paroles accueillantes à propos de l'annonce du concile, cfr *Chronique* 1959, p. 219.

l'expression organique de l'Église infaillible, il y a moyen de s'entendre sur cette formule. Il importe, certes, pour un catholique, de ne rien abandonner de la définition du Vatican qui proclame que le pape est infaillible par lui-même, et non par le consentement de l'Église. Mais la foi n'enseigne pas moins que cette infaillibilité n'a de sens que dans et pour l'Église ; le pape infaillible proclame la foi infaillible de l'Église ».

Anglicans. — Du *Bulletin Anglican œcuménique,* janvier 1960, déjà mentionné, relevons, R. PHILPOTT, *Un étudiant anglican découvre le catholicisme romain à Bossey.* Il s'agit du semestre consacré à l'Église catholique par le centre d'études œcuméniques en 1959 avec le concours de professeurs catholiques. Après avoir noté que la plupart des étudiants n'avaient dans ce domaine que des expériences limitées et des connaissances assez pauvres, M. Philpott écrit : « Ce fut par conséquent une expérience extraordinaire d'avoir la possibilité de vivre avec des théologiens catholiques romains, et d'avoir les yeux fixés aussi bien sur l'ouverture fraternelle et amicale de l'Église catholique romaine que sur la richesse et la diversité de sa théologie. La valeur du contact personnel avec des catholiques est évidente, ne serait-ce que pour anéantir des montagnes de malentendus ».

Notons dans *Faith and Unity,* hiver 59-60, Henry R. T. BRANDRETH, O. G. S., *The Liturgical Movement and Christian Union* (p. 15-19) [1].

Protestants. — Revenant sur notre intention de ne pas entrer dans les détails de la Semaine de Prière pour l'Unité, il nous faut mentionner ici les CONFÉRENCES faites en divers endroits par le pasteur Marc BOEGNER, Président de la Fédération Protestante de France, sur le thème *L'unité des chrétiens est-elle une utopie ?* Après avoir exposé avec une grande lucidité les difficultés et les obstacles à l'unité, le pasteur Boegner a conclu que si l'unité est une exigence impossible, elle est pourtant une exigence de Dieu et n'est donc pas une utopie. A tout moment la liberté de Dieu peut se réaliser dans la vie de l'Église.

1. Dans le même fascicule un exposé de M[lle] Annie PERCHENET, *Relations between Roman Catholics and other Christians in France,* p. 20-24.

L'unité est une entreprise qui requiert toutes nos forces, toute notre prière, toute notre foi. Si nous la saisissons dans la foi, dans l'intercession, dans l'amour les uns des autres, nous verrons les possibilités de Dieu anéantir les impossibilités des hommes.

A l'occasion du 4e CENTENAIRE DU PREMIER SYNODE de l'Église réformée de France célébré par les protestants de Lyon, *La Semaine religieuse*, hebdomadaire catholique du diocèse de Lyon, a rappelé pour ses lecteurs les événements historiques commémorés en en dégageant admirablement les implications pour l'heure actuelle : « Nos frères chrétiens ne se placeront pas dans une stérile invocation du passé. Devant eux le Seigneur pose des exigences de vie chrétienne, des responsabilités nouvelles pour obéir à l'Évangile. Ce sont elles qu'il doivent envisager dans une fidélité toujours meilleure au témoignage qu'ils doivent à Jésus-Christ. Un tel anniversaire à la fois avive en nous la grande douleur de la séparation et la prise de conscience lucide du sérieux de nos divergences. Cependant nous rendons grâces à Dieu de ce que cette célébration se situe dans le climat de respect mutuel, de charité positive, d'humilité sincère qui, partout, enveloppe peu à peu les chrétiens épris de l'espérance de l'unité plénière d'amour et de vérité » (...). Dans l'unique Christ priant pour les siens au soir du jeudi saint, nous rencontrons toujours mieux nos frères baptisés. Nous sommes assurés qu'eux-mêmes intercèdent pour notre fidélité absolue à Jésus-Christ, le mystère de l'amour et de la vérité ne fait qu'un avec celui de l'unité. C'est à cette hauteur et dans cette orientation qu'en ces jours notre prière rejoindra celle de nos frères protestants de Lyon » [1].

Les protestants de MUNICH sont invités par leur Église à aider à recevoir les milliers de catholiques romains attendus au 37e congrès eucharistique qui se tiendra à Munich en août prochain. Rappelant l'hospitalité dont les catholiques ont fait preuve à l'égard des protestants au moment du *Kirchentag* de 1959, les dirigeants de l'Église évangélique-luthérienne de Bavière estiment que « cela va de soi que les protestants exerceront la même hospitalité chrétienne » [2].

1. Cfr *SŒPI*, 20 nov., p. 1.
2. *Id.*, 13 nov., p. 5.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Luthériens.* — Sous la direction de Mgr JEAN de Berlin, représentant du patriarcat orthodoxe de Moscou en Allemagne, une DÉLÉGATION de l'Église orthodoxe russe a fait une visite de trois semaines en ALLEMAGNE OCCIDENTALE. Le point culminant de la visite fut un DÉBAT THÉOLOGIQUE qui s'est déroulé à l'académie évangélique d'Arnoldshain du 27 au 29 octobre 1959. On trouvera dans *Ökumenische Rundschau,* janvier, p. 26-28, un résumé de ce débat autour des deux problèmes centraux de la théologie de controverse : « Écriture et Tradition » et « Foi et Oeuvres ». Outre l'évêque Jean, étaient présents, du côté russe, le professeur Nicolas USPENSKIJ, de l'académie théologique de Léningrad, et le professeur Vladimir TALYSIN, de celle de Moscou ; du côté luthérien, les deux thèmes ont été introduits par les professeurs KRETSCHMAR (Hambourg), SCHLINK (Heidelberg) VOGEL (Berlin) et IWAND (Bonn).

Vieux-catholiques. — La conférence épiscopale internationale des Églises vieilles-catholiques est actuellement en POURPARLERS avec le PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE de Constantinople en vue d'une plus étroite collaboration entre Églises vieilles-catholiques et orthodoxes. C'est ce que l'archevêque néerlandais, Mgr A. RINKEL, a annoncé au synode vieux-catholique des Pays-Bas réuni à Utrecht. Ajoutons qu'à la même occasion, Mgr Rinkel a déclaré que les contacts avec l'Église anglicane ont pu être resserrés et que l'on prévoit pour 1960 la convocation d'une conférence épiscopale anglicane-vieille-catholique. La nouvelle « Mission Saint-Paul » de l'Église vieille-catholique participe déjà à l'activité missionnaire de l'Église anglicane.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — La décision de l'Église luthérienne suédoise sur le pastorat féminin (voir ci-dessus p. 71) aura des répercussions non seulement en Suède mais aussi particulièrement dans l'Église d'Angleterre, étant donné l'existence de relations étroites entre les deux Églises. Une déclaration du *Church of England Council of Inter-Church Relations* rappelle que l'archevêque de Cantorbéry a été en correspondance avec l'archevêque d'Uppsala pour avertir les évêques suédois

des conséquences néfastes qu'une résolution en faveur du pastorat féminin pourrait avoir sur leurs rapports mutuels, puisque « dans l'Église d'Angleterre, il ne peut être question d'ordination de femmes ».

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Le fait le plus marquant, en tout cas le plus remarqué, à signaler ici depuis la dernière chronique est sans conteste la VISITE de deux semaines et demie qu'une délégation du Conseil œcuménique des Églises à rendue, en décembre dernier, à l'Église orthodoxe russe et à d'autres Églises en URSS. Les rencontres furent cordiales ; *SŒPI*, 22 déc., en donne quelques impressions, ainsi que les discours d'adieu du Dr. W. A. Visser 't Hooft, secrétaire général du C. O. E., et du patriarche Alexis. Il n'y a pas eu de « négociations » officielles avec le patriarcat de Moscou ni avec les luthériens, arméniens et baptistes également visités au cours de ce voyage. De plus étroites relations, de plus fréquentes visites et des échanges d'informations plus suivis ont été prévus [1].

En sa séance du 22 octobre, le SAINT-SYNODE de Constantinople, sur proposition du patriarche, a nommé l'archimandrite Emilien TIMIADIS REPRÉSENTANT PERMANENT du patriarcat œcuménique près le C. O. E. à Genève. Depuis l'élection de Mgr Jakovos au siège archiépiscopal de l'Amérique du Nord et du Sud, le R. P. Timiadis s'était occupé AD INTERIM des intérêts du patriarcat à Genève [2].

Du 8 au 12 février a eu lieu à BUENOS-AIRES la session semestrielle du COMITÉ EXÉCUTIF du C. O. E (12 membres), sous la présidence du Dr Franklin Clark FRY.

Différentes DÉCISIONS ont été prises au sujet de la 3e ASSEMBLÉE DU C. O. E., dont la date est maintenant officiellement fixée ; elle se tiendra du 18 novembre au 5 décembre 1961, à la Nouvelle-Delhi. Des quelque 1000 participants attendus dans

1. Quant aux rapports plus directs entre les Églises en Russie et le C. O. E., le Secrétaire général, parlant à Buenos-Aires, a dit que ni elles ni le Conseil ne sont encore prêts, celles-là à demander leur admission au C. O. E., celui-ci à les y accueillir. Cfr *SŒPI*, 12 fév., p. 2.

2. Cfr *AA*, 2 oct.

la capitale indienne, 635 seront des délégués votants. Le thème de cette Assemblée *Jésus-Christ, lumière du monde* va être étudié dans toutes les paroisses locales des 172 Églises membres à l'aide d'une brochure traitant aussi des trois sujets secondaires : le *témoignage*, l'*unité* et le *service*. Le détail de l'ordre du jour reste encore à fixer, mais on prévoit déjà que la FUSION du C. O. E. et du C. I. M. (Conseil international des Missions) sera décidé dès l'ouverture de la session. Les plans pour l'Assemblée de 1961 devront être approuvés par le Comité central du C. O. E. dont les 90 membres se réuniront en session annuelle en août prochain, à ST-ANDREWS (Écosse).

Le n° 2 d'*Ecumenical Review*, janvier 1960 contient les exposés présentés à RHODES et à KIFISSIA (Grèce) en août 1959 et consacrés en bonne partie à l'Église orthodoxe : ce qui témoigne des préoccupations œcuméniques de l'année qui vient de s'écouler. La livraison s'ouvre par les deux conférences données à Rhodes par Edmund SCHLINK et Chr. CONSTANTINIDIS. Selon SCHLINK : *The Significance of the Eastern and Western Tradition for the Christian Church*, la tradition orientale s'explique surtout en fonction de la doxologie de tendance eschatologique qui lui est propre, la tradition occidentale est axée sur la volonté de service à l'égard du monde. Toutes les deux doivent ainsi se compléter mais M. S. suggère aussi que l'Orthodoxie ne saurait négliger les enseignements de la Réforme luthérienne. C. CONSTANTINIDIS *The Significance of the Eastern and Western Traditions within Christendom*, analyse la notion de « sainte Tradition » en théologie orthodoxe courante (notion plutôt dualiste par rapport à l'Écriture, semble-t-il) puis situe cette réalité par rapport à la tradition latine et aux diverses traditions du protestantisme. — Les textes qui suivent proviennent de la consultation orthodoxe de *Faith and Order* réunie à Kifissia à la veille de Rhodes (16-17 août 1959). P. P. BRATSIOTIS : *The Fundamental Principles and main Characteristics of the Orthodox Church* voit le principe de base de l'Orthodoxie dans l'adhésion de cette dernière aux normes et à la piété de l'Église indivise des premiers siècles ; il passe également en revue d'autres principes orthodoxes — bien connus — d'où il exclut le nationalisme et le ritualisme. L'eschatologisme ne signifie nullement indifférence

à l'égard du monde. G. FLOROVSKY : *The Ethos of the Orthodox Church* est comme toujours plein d'intérêt. Ici comme ailleurs, il revendique pour l'Orthodoxie l'honneur d'avoir conservé la *mens Patrum* malgré les déviations survenues depuis le XVIIe siècle et il appelle de ses vœux une synthèse néopatristique. Il faut souligner deux points. D'abord, à la différence d'autres Orthodoxes, qui insistent sur la triadologie et surtout la pneumatologie, ses préoccupations sont avant tout christologiques et christocentriques et axées sur les deux natures de Chalcédoine. D'autre part il n'admet pas d'opposition entre l'Orient et l'Occident patristiques et loin de réduire la patristique à un certain courant oriental, il incorpore les Pères Latins, y compris saint Augustin, dans l'hellénisme des Pères. E. H. HARDY : *The Bounds and Pillars of the Church,* étudiant d'un point de vue anglican l'appartenance à l'Église, fait dépendre de la sainteté la manifestation des trois autres notes. Après avoir montré en quel sens, selon les diverses théologies, l'Église est susceptible de division, il propose aux Catholiques, aux Orthodoxes, aux Anglicans certains remèdes — assez coûteux — en vue d'une éventuelle réunion. Charles WESTPHAL : *The marks of the Church* souligne en réformé, que si pour Catholiques, Orthodoxes et Anglicans les quatre notes constituent les marques de l'Église, les protestants font jouer ce rôle à la Parole et aux sacrements correctement administrés. Une étude en commun des notes lui semble devoir cependant favoriser un rapprochement. Disons que ce ne pourrait être qu'un premier pas, vu les divergences d'interprétation notamment à propos du ministère. Ces contributions à la conférence de Kifissia se terminent par un aperçu de TETSUTARO ARIGA : *Christian Tradition in a Non-Christian Land.* Il s'agit du Japon. A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ : *Roman Catholicism and Religious Liberty* publie la troisième et dernière partie de sa longue étude dont nous avons souligné les mérites. Enfin Olivier CLÉMENT : *A Misunderstanding at Rhodes ?* nous donne son interprétation d'une position unioniste catholique vis-à-vis de l'Orthodoxie et de la vocation de cette dernière dans le mouvement œcuménique. L'*Ecumenical Chronicle* comporte une chronique détaillée et intéressante des négociations plus ou moins poussées menées dans les cinq parties

du monde durant la période 1957-59 entre Églises ou groupes d'Églises : *Survey of Church Union Negociations* 1957-59.

Le *World Diary* assez réduit inclut entre autres un paragraphe sur le centenaire des missions protestantes au Japon et une brève nécrologie de Walter FREYTAG. En raison de l'étendue des articles précédents, la bibliographie paraîtra au numéro suivant.

SŒPI du 12 février a publié un CALENDRIER bien fourni des rencontres œcuméniques de l'année 1960.

19 février 1960.

Nous voulons ajouter encore quelques références d'articles :

J. G. M. WILLEBRANDS, *Zu den Vorgängen auf Rhodos*, dans *Ökumenische Rundschau*, n° 1, 1960, p. 20-25.

Erzbischof JAKOBOS, *Der Beitrag der östlichen Orthodoxie zur ökumenischen Bewegung*, dans *Lutherische Rundschau*, n° 2, 1959-60, pp. 166-177.

Eduard STEINWAND, *Luthertum und Orthodoxe Kirche*, Ibid., pp. 146-165.

B. SCHULTZE S. J., *Das letzte ökumenische Einigungskonzil theologisch gesehen*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, III-IV 1959, pp. 288-309.

G. DEJAIFVE, S. J., *Concile œcuménique et catholicité de l'Église*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, n° 9, 1959, pp. 916-928.

DU MÊME, *Orient et Occident chrétien : deux théologies* ? Ibid., n° 1, 1960, pp. 3-19.

Jean-Jacques VON ALLMEN, *L'attitude chrétienne devant le schisme de l'Église*, dans *Verbum Caro*, n° 53 1960, pp. 14-28.

A. MOLITOR et L. E. HALKIN, *Procédures dans l'Église et mentalité contemporaine*, dans *La Revue Nouvelle*, n° 12 1959, pp. 526-532.

Y. M.-J. CONGAR, O. P., *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VIe au XIe siècle*, dans *Istina*, n° 2 1959, pp. 187-236.

M.-J. LE GUILLOU, O. P., *Plénitude de catholicité et Œcuménisme*, Ibid., pp. 237-256.

(Dans ce même fascicule d'*Istina* est publié un rapport *La seigneurie du Christ sur l'Église et sur le monde*, par un groupe de théologiens de la « Conférence catholique pour les questions œcuméniques », pp. 131-166).

P. Jean CORBON, *Pour un œcuménisme intégral*, dans *Proche-Orient Chrétien*, IV, 1959, pp. 289-307.

J. C. GROOT, *Reformiert-Lutherischer « Consensus über das Abendmahl » in Holland*, dans *Catholica*, n° 3 1959, pp. 212-226.

Wolfgang SEIBEL, S. J., *Um die Wiedervereinigung im Glauben. Zum theologischen Programm der « Sammlung »*, dans *Stimmen der Zeit*, nº 4 1959, pp. 252-265.

Olivier CLÉMENT, *Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Saint-Esprit*, dans *Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe occidentale*, nºs 30-31, 1959, pp. 137-206 (tout le fascicule est consacré à la mémoire du théologien russe défunt ; il contient aussi un témoignage du R. P. Louis BOUYER, *D'un ami catholique*).

Gerald BONNER, *St. Augustine's doctrine of the Holy Spirit*, dans *Sobornost*, printemps 1960, pp. 51-66.

W. A. VISSER 'T HOOFT, *Importance des Églises d'Asie dans le mouvement œcuménique*, dans *Église Vivante*, nº 6 1959, pp. 420-433 (ce fascicule de la revue porte le titre *Les Missionaires et l'Œcuménisme*).

B. GHERARDINI, *Immortalità e risurrezione in Karl Barth*, dans *Euntes Docete*, nº 2 1959, pp. 182-211.

Teodoro Jiménez URRESTI, *« Iglesia » y « Estado » en Carlos Barth*, dans *Revista Española de Derecho Canonico*, nº 41 1959, pp. 357-392.

Jesus Silvestre ARRIETA S. I., *La Iglesia del intervalo. Aspecto escalogico del tiempo de la Iglesia en Oscar Cullmann*, dans *Miscelanea Comillas*, XXXII 1959, pp. 201-281.

David M. STANLEY, *Cullmann's New Testament Christology : An Appraisal*, dans *Theological Studies*, Nº 3, 1959, pp. 409-421.

H. J. SCHULZ, *Die « Höllenfahrt » als « Anastasis ». Eine Untersuchung über Eigenart und dogmengeschichtliche Voraussetzungen byzantinischer Osterfrömmigkeit*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, nº 1, 1959, p. 1-66.

N. TRUBETSKOJ, *Le chant liturgique de l'Église orthodoxe russe* dans *ŽMP* (*Revue du Patriarcat de Moscou*) 1959, nº 10, p. 65-76 ; nº 11, p. 61-72 ; nº 12, p. 48-53.

Notes et documents.

I. Orient et Occident.

Irénikon a attiré plusieurs fois déjà l'attention de ses lecteurs sur les opuscules du R. P. Archimandrite Oreste Kéramé, Référendaire de S. B. le Patriarche Maximos IV de l'Église melkite unie : *Notre vocation et notre âme de chrétiens d'Orient* (Le Caire, 1954) ; *Constantinople et le grand schisme chrétien* (ibid.) ; *Unionisme, Uniatisme, Arabisme chrétien* (Beyrouth, 1957) [1], et en a fait ressortir la valeur d'information pour les Occidentaux peu au courant de la situation des Églises d'Orient en général, ainsi que leurs courageuses et parfois véhémentes mises au point.

Un nouvel opuscule, toujours dans sa ligne et dans son style si personnels, mais beaucoup plus actuel cette fois, intitulé *Le prochain concile œcuménique. Catholiques et Orthodoxes bientôt réunis ?* (nº de sept-oct. 1959 du *Bulletin d'Orientations œcuméniques*) vient de sortir de presse et nous nous en voudrions de n'en point faire ici de larges extraits.

Le fascicule est muni d'une lettre d'approbation élogieuse de l'auxiliaire du Patriarche, Mgr Pierre K. Medawar, archevêque titulaire de Péluse, qui donne l'*imprimatur* au nom de sa Béatitude. On nous avertit, dans la préface, « de prendre ce qui va suivre comme un tout » dans la crainte sans doute d'être mal compris. Nous ne reculons pas, malgré cet avertissement, de n'en donner ici que des coupures. On n'aura pas de peine, croyons-nous, en lisant le texte, à suppléer aux paragraphes omis, et on pressentira dans les *non dicta* les phrases de liaison du P. Kéramé, pour peu qu'on ait fait connaissance avec ses autres articles.

Le plan est simple : Une première partie expose que l'union des catholiques et des orthodoxes est difficile : 1º parce que le catholique moyen n'est pas près de voir ce qu'est l'Orthodoxie dans ses contours légitimes ; 2º parce que l'actuel catholicisme est la continuation

1. Cfr *Irénikon*, 1945, p. 445-453 ; 1958, p. 221-234.

historique du patriarcat romain ; 3[e] parce que (difficulté majeure) un acte de foi sera demandé aux chrétiens orthodoxes aux définitions du concile du Vatican, la tradition des Pères orientaux ne véhiculant apparemment rien de ces dogmes. Dans une seconde partie, l'A. tente de montrer que, si difficile qu'elle soit, cette union n'est tout de même pas impossible, bien au contraire. Il faut tenir compte du développement dogmatique, différent dans chaque confession, d'une inégalité dans la réception des traditions apostoliques, de la puissance vivante de l'épiscopat dans l'Orthodoxie, de l'importance des patriarcats etc.

Un 1[er] appendice est donné sur les deux théologies grecque et latine, et sur leur légitimité respective ; suivent un 2[e] et un 3[e] appendices, sur lesquels nous reviendront tout à l'heure.

L'Orthodoxie, vue par un catholique moyen, dit l'A., « serait-il prélat ou docteur en théologie » peut se résumer souvent en ces propositions : « Le Christ ayant fondé une Église à la tête de laquelle il mit saint Pierre, celui-ci vint à Rome y créant dynastie. A sa mort, l'évêque de cette ville prit en main la direction générale de la chrétienté. Les Orientaux reconnurent l'autorité suprême, et divine en droit, du pape romain dans le gouvernement des choses chrétiennes. Toutefois, pour divers motifs, il se montrèrent souvent récalcitrants. Le malheur voulut, en particulier, qu'un certain Photius émit au IX[e] siècle un principe nouveau sapant l'autorité traditionnelle du pape de Rome. Un des successeurs de ce schismatique sur ce siège assez lamentable de Constantinople, Michel Cérulaire, consomma deux cents ans plus tard une rupture ainsi préparée » (p. 11). — Cette vue aussi peu conforme à l'histoire est hélas ! courante, et c'est à ces catholiques-là qu'il faut appliquer ce que disait Pie XI à des orientaux « qu'ils ont à commencer par convertir les Latins » (p. 9).

L'A. nous explique tout d'abord que l'Église orientale est « une *Église née directement des Apôtres, ayant grandi, s'étant développée,* ayant conquis des peuples entiers au Christ, ayant constitué son Droit, réglé l'ordonnance de la prière publique, des sacrements, du sacrifice de la messe, sans intervention romaine. Elle est l'Église tout court dans un aspect non romain. Ce qui ne veut pas dire anti-romain, exclusif nécessairement de toute romanité. Bien au contraire. Car cette 'Église orientale' a mené avec la latinité une réelle vie en commun, en unité sur un plan plus profond des choses. Les grands conciles, d'autres faits en témoignant » (p. 12).

Aussi bien, les rites de ces Églises — et il faut en dire autant des

institutions — « ne doivent pas à la Papauté leur première légitimation historique formelle et enrobent néanmoins intégralement toute la vie catholique, même juridique et de pensée. Égalité de droit 'des rites orientaux' avec le romain, qui permet à tout catholique de préférer au moins spéculativement — à tort ou à raison — les cérémonies, coutumes, législation, théologie expliquante, spiritualité et usages non-romains à ceux de la capitale du monde chrétien ; de pencher constitutionnellement vers un *Commonwealth* autour d'une Église-Reine plutôt que vers une centralisation napoléonienne » (p. 13-14).

Autre donnée importante : la valeur catholique de l'Orthodoxie orientale, « le schisme restant un accident », importe qu'il y « ait sur bien des plans égalité catholique entre le pape et les évêques, l'épiscopat. C'est l'égalité apostolique dans l'inégalité primatiale. Mais si authentique que soit cette dernière en théologie catholique, elle ne nie pas, elle ne diminue pas, elle n'efface pas la puissance, la force vraiment apostolique de l'épiscopat par qui le Saint-Esprit opère de la même manière qu'il agit en ces mêmes choses par le pape romain. La catholicité de l'Orthodoxie, égale à celle de Rome en ses rites historiquement nés sans concours visible papal et enrobant l'intégralité de la vie chrétienne, en est une preuve massive. Aux catholiques de le voir, d'éviter la complicité d'un possible oubli, de s'y tenir d'en tirer les suites.

« Car s'il en est ainsi, il leur faudra immédiatement comprendre qu'il est inutile d'entreprendre des pourparlers d'union avec l'Orthodoxie si l'on veut désormais en lier, de nécessité, les peuples à des réglementations romaines, à des soumissions envers des bureaux vaticans en l'une quelconque de ces choses sacrées qui leur sont venues historiquement directement du Christ, des Apôtres, de l'épiscopat apostolique » (p. 14). De plus, les congrégations romaines ont été faites pour l'Occident. « Transférer par suite à une ou plusieurs congrégations romaines la substance du pouvoir patriarcal ou synodal local, — c'est-à-dire la haute réalité pastorale du catholicisme oriental — est une chose dont personne voulant l'union des Églises ne peut rêver » (p. 16).

Sans doute l'a-t-on fait pour les uniates. Mais « l'uniatisme n'est pas l'union des Églises. Et c'est pourquoi il fait épouvantail. Il ne pourrait donc être question dans des pourparlers unionistes que des relations essentielles de l'Orthodoxie, de ses synodes, de ses patriarches avec le pape comme tel, de l'exercice obligé des prérogatives proprement suprêmes de celui-ci, de ses responsabilités à faire reconnaître

et admettre en principe et concrètement » (p. 16-17), car « l'actuel catholicisme est la continuation historique psychologique du seul patriarcat romain et l'Orthodoxie, même catholique, ne saurait admettre qu'on veuille s'y assimiler ».

L'A. a pleinement conscience que la difficulté la plus considérable en matière d'union avec l'Orient est la définition du concile du Vatican. « Imaginons une rencontre, en vue de la résoudre, du Patriarche Œcuménique et du Pape Romain. Le premier supposé délégué par toute l'Orthodoxie, le second parlant pour tous les catholiques. Le dialogue suivant pourrait se tenir :

« Très Saint Père, tous les Orthodoxes et moi-même devrons désormais croire de cœur, — comme nous admettons la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, — à l'infaillibilité doctrinale et à la souveraine juridiction de droit divin de Votre Sainteté sur toute l'Eglise, pasteurs et fidèles ?

— Oui.

— Très Saint Père, est-ce là la tradition, l'enseignement théorique et pratique qui nous est parvenu de nos saints Pères portes-Dieu et docteurs œcuméniques, Basile, Grégoire, Chrysostome ; de leurs prédécesseurs, de leurs contemporains, de leurs successeurs parmi nous ?

— Non. Et nous n'ignorons pas de notre côté cette vérité historique ainsi résumée par Monseigneur Batiffol : ' L'Orient ne voyait pas dans la primauté romaine ce que Rome y voyait et ce que l'Occident y voyait avec Rome, c'est à savoir une continuation de la primauté de saint Pierre. L'évêque de Rome était plus que le successeur de Pierre sur sa *Cathedra*, il était Pierre perpétué, investi de sa responsabilité et de son pouvoir. L'Orient n'a jamais compris cette perpétuité. Saint Basile l'ignore, autant que saint Grégoire de Nazianze, autant que saint Jean Chrysostome. L'autorité de l'évêque de Rome est une autorité de première grandeur, mais on ne voit jamais qu'elle soit pour l'Orient une autorité de droit divin. Quel dommage qu'un point aussi fondamental n'ait pas été fixé par une discussion claire et par un concile œcuménique aux siècles où l'on était unis encore '. (BATIFFOL, *Cathedra Petri*. c.III, p. 75-76).

— Pourquoi donc, Très Saint Père, devrons-nous faire cet ' acte de foi ' ?

— Pour vous conformer à la claire tradition du Siège Romain dès l'origine. Elle est nettement formulée à partir du IVe siècle par des papes vénérés de vous et contemporains de vos saints Pères, qui sont les nôtres aussi. Vous n'ignorez pas ce qu'en a écrit par exemple le

pape saint Innocent, le meilleur soutien de saint Jean Chrysostome dans ses malheurs orientaux ? ' C'est, dit-il, par une volonté non pas humaine, mais divine, que les Pères ont décrété que n'importe quelle décision prise dans les provinces, si séparées et éloignées soient-elles, ne doit pas être considérée comme définitive avant d'avoir été portée à la connaissance de ce Siège, en sorte que toute chose juste soit établie en pleine autorité et que toutes les Églises prennent d'ici ce qu'elles doivent enseigner..., comme toutes les eaux jaillissent de leur source naturelle ' (*Lettre* 29, P.L.L. 20, 583).

— Très Saint Père, cette déclaration et bien d'autres affirmations papales dans le même sens nous sont bien connues. Mais pourquoi devons-nous plier l'ecclésiologie de nos Pères, qui ne fait aucune place à une primauté papale de droit divin, pourquoi nous faut-il la soumettre à celle du Siège Romain qui l'affirme *ab antiquo*, nous ne le contestons pas ?

— Parce que ainsi le veut la Vérité.

Et voici l'impasse, la difficulté majeure. Les Orthodoxes aussi, — et pas moins que les catholiques, — ont une conscience.

Comment peuvent-ils abandonner une vue traditionnelle parmi eux pour une autre jusqu'ici non reconnue ? » (p. 22-25).

Après avoir exposé la nature de l'Orthodoxie orientale — le schisme y étant toujours considéré comme un accident — l'A. se tourne vers ses coreligionnaires catholiques et leur dit : « Avouez, — maintenant que vous avez bien vu ce que c'est que l'Orthodoxie, ce catholicisme apostolique non-romain en sa naissance, son organisation sacramentaire, son droit, son extension, sa spiritualité, son mode théologique, — avouez que cela vous fait comme une révélation de la puissance de l'Épiscopat, de sa réalité de son dynamisme. Vous réalisez que ce qui procède d'un évêque légitime, uni au corps épiscopal, et non corrigé par lui, a la même valeur sanctifiante que ce qui viendrait de son Président. Ceci, quoiqu'il en soit des prérogatives personnelles de ce dernier, du fait de sa charge, telles que tenues parmi nous. Sans doute vos manuels le laissent-ils entendre ici ou là. Mais comment tout cela est-il vécu parmi vous ? Dans l'esprit, dans la vue spontanée des choses du ' catholique moyen ', — même théologien ou prélat, hors réflexion professionnelle toutefois, — l'épiscopat n'est-il pas imaginé comme un corps de fonctionnaires à graves responsabilités sans doute, mais comme un organisme de purs exécutants ? Aux yeux de ce même ' catholique dans la rue ', — y serait-il en soutane, et tant qu'il y circule, — Rome ne ferait-elle pas facilement figure d'être seule 'fontaine ', le reste n'étant que conscients

' robinets ', adapteurs d'une eau vivifiante bien sûr, mais communiquée et dont le jaillissement leur resterait étranger ? Confessez aussi que si on avait compris davantage parmi vous cette vérité vivante de l'apostolicité dynamique de l'épiscopat telle que vécue par l'Orthodoxie, — cet authentique catholicisme oriental en ses constitutifs, — confessez donc que vous auriez pu éviter, très largement au moins la crise protestante et l'anglicane » (p. 30-31).

Il y aurait eu peut-être dans une formule moins monarchique, un moyen de souplesse qui eut permis peut-être d'éviter des ruptnres dans le passé et même dans le présent : « Si Celtes, Germains, Slaves ont eu leur crise d'adolescence ethnico-religieuse qui a valu aux Églises-Mères les déchirures du protestantisme, de l'anglicanisme et du Raskol russe, à combien plus forte raison faut-il appréhender quelque poussée juvénile dans les chrétientés existantes ou à naître du monde jaune, brun ou noir ? Ne sent-on pas déjà des fermentations d'' âge ingrat ' dans les communautés de Chine et même d'Afrique ? La nécessité de vastes autonomies non seulement administratives mais qualitatives dans l'unité peut apparaître comme voulue par la nature des choses humaines et chrétiennes. Et c'est l'Orthodoxie qui nous a conservé le plus clairement le principe apostolique de cette diversité indispensable pour l'Unité, mainteneuse, productrice d'unité à certaines conditions complémentaires toutefois » (p. 32).

D'autre part, l'Orthodoxe moyen découvrira avantageusement les bienfaits non seulement d'un Orient réuni à l'Occident, mais d'un pouvoir d'autorité, de chef sur toute l'Église. Et l'A. rappelait cette parole du patriarche Serge de Moscou nommé après la chute du Tsar Nicolas II : « Tout groupement qui veut participer avec ordre et succès à une cause quelconque met habituellement à sa tête quelqu'un en qualité de chef... Il n'y aurait rien d'inacceptable si un seul guide ou recteur se trouvait à la tête de l'Église terrestre universelle en qualité de chef ecclésiastique hiérarchique ».

Les Orientaux reconnaissent volontiers dans le successeur de Pierre le *primus inter pares* : « Oui, les apôtres sont ses égaux à lui, Pierre, sauf évidemment en sa qualité de ' Premier '. Celle-ci ne le sort pas de la condition humaine, ni de celle d'apôtre, mais lui donne des responsabilités et par suite des prérogatives de ' Recteur Universel '. Ces prérogatives doivent s'harmoniser avec la collégialité du groupe apostolique que la ' primauté ' doit servir. Et c'est pourquoi celle-ci ne peut en dépendre, tout en imposant au ' Primat ' l'obligation de respecter la mission du groupe et chacun de ses mem-

bres. Ce groupe dont il est, dont il reste, pour l'autorité duquel son autorité sur lui est donnée, ce groupe qui avec lui est la continuation visible dans le Monde de l'activité du Verbe sorti de Dieu et devenu le ' Sauveur '. La ' pierre angulaire ' de la demeure chrétienne en perpétuelle construction vivante est le Christ seul, mais l'édifice du salut se construit tous les jours sur le fondement des douze piliers vivants dont parle l'Apocalypse (21,14) et qui sont les Apôtres, l'Épiscopat. Toutefois n'y en a-t-il pas un parmi eux plus particulièrement appelé ' la roche ' par le Bâtisseur Lui-même ? » (p. 33).

L'A. en vient ensuite à souhaiter quelques déclarations dogmatiques au prochain concile, sur l'infaillibilité de l'Église, sur la juridiction universelle du Pape etc.., en expliquant que papauté n'est pas absolutisme. Il expose son point de vue sur l'« autocéphalie » de l'Église par rapport aux puissances temporelles, sur le danger de népotisme, sur la curie romaine et ce qu'il appelle les « évêques majeurs » c'est-à-dire primats et patriarches.

Certains peut-être croiront qu'il y aurait une réserve à faire sur ce qu'il dit dans son *Appendice A* concernant une possibilité de cheminement, à un degré faible tout au moins, de la juridiction ecclésiastique à travers le « Corps mystique » du Christ (c'est-à-dire les fidèles), remontant vers les prélats. Nous comprenons, cependant la part de vérité qu'il y a dans cette nuance. On pourrait y voir une amorce de la théologie orthodoxe de la collégialité ; c'en est du moins un essai de justification.

L'Appendice B traite du protestantisme et de l'unité catholicisme-orthodoxie. L'A. croit que l'union de l'Église orthodoxe et du catholicisme ne ferait qu'inviter les protestants à rejoindre leurs frères. Nous nous demandons s'il tient suffisamment compte ici du grand mouvement oecuménique, qu'il n'est pas cependant sans ignorer. Des Orthodoxes ont dit jadis, en sens contraire, que ce serait aux catholiques à se réunir d'abord avec les protestants car cette brisure qui s'est produite en Occident, et par sa faute, doit être réparée en premier lieu par ceux qui en sont les auteurs. Ces considérations sont assez vaines. Nous ne savons pas comment, dans les conjonctures présentes, l'union se fera. Sans doute, la Réforme doit se voir aussi dans la prolongation de la rupture du XI[e] siècle. Bien que les Orthodoxes, beaucoup du moins, soient en relations officielles avec le Conseil Oecuménique, il y a peu de chance, croyons-nous, que l'Orthodoxie s'unisse jamais vraiment aux Églises réformées avant que le moment ne soit proche d'une union plus générale. Au point où en sont les choses aujourd'hui, c'est-à-dire en un temps où les rapprochements

se font de toutes parts, il serait téméraire de vouloir pousser à telle ou telle union qui provoquerait des ruptures dans les contacts déjà existants. Il y a un mouvement général vers l'unité qui est de l'Esprit Saint et que nous devons respecter. Notre génération n'aura pas le temps de tout faire, il faut laisser ici la place à ceux qui viendront après nous et nous ne devons pas être trop pressés. Puisse le prochain concile être une étape positive dans ce sens !

L'*Appendice C.* du Père Kéramé, intitulé *Une difficulté dernière... et première : la Méfiance*, mérite d'être cité tout entier :

« Qui connaît l'Orthodoxie de près ne peut s'empêcher de sentir qu'elle voudrait aimer Rome. Ses hostilités sont défensives. Elle se méfie. De qui ? Du peuple latin ? Non. Elle l'aime, pas moins qu'il ne l'aime. — Du rite romain ? Nullement. — D'un centre commun de la piété autour du pape de Rome ? Très au fond, guère ou pas du tout. — Des dévotions occidentales ? Ses foules sont prêtes à suivre toute procession du Saint-Sacrement ; elles iraient de grand cœur à Lourdes, à Fatima, à Lisieux tout autant. — Craindrait-elle moines, prêtres et bonnes sœurs catholiques ? Elle les respecte, les vénère, est prête à leur baiser les mains. — De quoi ou de qui se méfie-t-elle donc ? car on la sent méfiante avec ténacité, avec indignation concentrée, latente, soutenue.

» Pour parler clair elle se méfie de la curie romaine, de l'appareil Vatican, de ses agents, de ses canonistes.— Avance-t-elle des raisons pour cela ? Pas beaucoup ou même pas.— Pourquoi ? Parce qu'elle n'a aucune confiance, et jusqu'à ces derniers mois, aucun espoir.— Il faut donc lui rendre confiance ? Certes. Plus exactement il faudrait lui donner confiance, car l'a-t-elle jamais eue ? — Mais enfin peut-on savoir ce qui la ferme ainsi ? — Oui. — Quoi donc ? Ce n'est pas commode à dire. — Dites quand même. — Bien : on lui enlèvera difficilement l'impression qu'il y a, stabilisée séculairement à Rome, une immense et tenace rapacité de pouvoir à ses dépens nationaux et d'Église. Cela, avec pour présupposé l'orgueil, et pour conséquence les bénéfices divers de vanité et de possession à pourvoir. — Oh ! — Oui. 'Comme je voudrais aller à Rome vénérer le pape' m'a dit jadis, un haut et saint hiérarque orthodoxe. Mais il ajouta : 'ils ont fait de l'Église un héritage'. Le drame est dans ce souhait suivi de cette plainte calme.

» Que faire pour porter remède à cet état psychologique, si peu de fondement qu'il ait ? Donner avec éclat et continuité la preuve du contraire. — Y a-t-il un moyen efficace de s'y prendre ? — Peut-

être. — Lequel ? N'avoir pas de 'colonisation' uniate. — Les Orthodoxes sont-ils tellement hostiles aux catholiques de rite oriental ? Directement pas tant que cela ; et en bien des endroits, malgré une certaine réserve, pas du tout. — Alors ? S'arranger pour que les uniates soit qu'ils parlent, soit plus encore qu'ils se taisent, ne donnent pas l'impression de gens aidés, 'nourris' et 'brimés' lorsque non encore étouffés. — Mais donnent-ils cette impression ? Personnellement et dans leurs activités pastorales d'ordinaire pas du tout, loin de là. Mais socialement, en ce qui regarde leur 'âme collective', leur 'essence', oui, passablement, surtout peut-être quand ils crient le contraire. — Mais tout le monde sait qu'il n'y a dans la Curie romaine qu'un désir dominant, et c'est celui de servir ! Sans doute aucun ! — Alors ?

» Alors, il y a en Orient parmi les catholiques des hommes perspicaces et désintéressés ; qu'on les écoute. Que diront-ils ? Je l'ignore ; mais peut-être avanceraient-ils seulement deux mots de Léon XIII : *Orientalium dignitas*. On ne les trahirait pas en les traduisant ainsi : 'respect de la dignité de l'Orient chrétien d'une manière éclatante'. — Mais c'est un pape qu'on vient de citer. Si gros qu'ils puissent en avoir sur le cœur, comme tous les peuples, comme tout le monde à certains jours, les uniates et les Orthodoxes, — décidément bien fatigants, — ne peuvent pas nier que les papes les ont aimés et les aiment ; et les papes et leur 'Curie' c'est tout un. — Oui, évidemment... mais le *fait* de cette profonde et douloureuse méfiance de l'Orthodoxie est là ; difficulté dernière... et première sur la route de la nécessaire 'Union'... méfiance qui doit bien avoir quelques motifs, même innocents, la basant si peu soit-il. Le prêtre et le lévite 'juif' passeraient-ils outre sans voir... en colère d'avoir entendu ? Non, car un Bon Pasteur est apparu dans l'immortelle ville aux sept collines, saint père pour la conservation duquel tant d'Orthodoxes prient tous les jours. Sa bonté si fine dans sa bonhomie compréhensive des cœurs, en leurs beautés et en leurs faiblesses, a déjà merveilleusement agi sur cette méfiance. Elle fond, — la chose est universellement sentie, constatée, — comme neige au grand soleil... mais c'est une neige aux couches millénaires ! Donc ? — *Oremus pro pontifice nostro Joanne... Dominus conservet eum* ! Prions pour notre pontife Jean... Dieu nous le conserve ! ».

C'est ce geste de paternelle audace du Saint Père qui a sans doute encouragé l'auteur de la présente étude à dire ainsi franchement ce qu'il pense en un temps où, du reste, tous sont invités à le faire. Le

moment est propice aux suggestions et aux remarques. « Il y avait au dernier conclave, a dit Jean XXIII, bien des cardinaux mieux faits que moi pour être pape. Mais je crois que si le bon Dieu a voulu que je sois élu, c'est pour faire l'union des Églises ». Le P. Kéramé, qui cite cette phrase du Saint Père à la fin de sa préface (p. 7), a écrit cet opuscule avec courage, en l'ayant, semble-t-il, tout le temps devant les yeux. D. O. R.

II. — Le Congrès ecclésiologique de Strasbourg.

Nous ne pouvons omettre de dire quelques mots ici du congrès qui se tint à l'Université de Strasbourg les 26, 27 et 28 novembre 1959, sous les auspices de la Faculté de théologie catholique de cette université et qui avait pour titre : *Colloque sur l'ecclésiologie au XIXe siècle*. Le doyen de la Faculté, M. l'abbé Nédoncelle, avait eu l'idée d'organiser cette rencontre, qui fut du reste parfaitement réussie. Elle prit fortuitement le caractère d'une réunion œcuménique grâce à la note que lui donna S. Excellence Mgr Weber, évêque de Strasbourg, par la participation qu'il prit en assistant tout spécialement à la conférence du prof. P. Evdokimov, de l'Académie théologique de St-Serge à Paris, et par le discours de clôture qu'il prononça à l'issue du Congrès au Couvent du Mont-Ste-Odile, le grand sanctuaire de l'Alsace, en insistant sur la nécessité actuelle d'étudier le problème de l'Unité chrétienne en collaboration avec les non-catholiques.

A l'occasion de ce congrès diverses réceptions furent organisées au Rectorat de l'Université et à la Mairie.

Voici quel fut le programme des conférences : 1. La « géographie » ecclésiologique au XIXe siècle, par M. le Professeur R. AUBERT (Louvain) ; 2. Les principaux courants de l'ecclésiologie orthodoxe, par M. le Professeur EVDOKIMOV (Paris) ; 3. La restauration du principe d'autorité, par le R. P. CONGAR (Strasbourg) ; 4. Der Wandel des Kirchenbegriffes von J. Ad. Möhler unter besonder Berücksichtigung des Verhältnisses von Episkopat und Primat par M. le Professeur GEISELMANN (Tübingen) ; 5. Le Concile du Vatican par M. le Professeur A. CHAVASSE (Strasbourg) ; 6. Les problèmes ecclésiologiques posés par les Vieux-catholiques par M. l'abbé CONZEMIUS (Luxembourg) ; 7. Église et État par M. le Professeur A. LATREILLE (Lyon) et le R. P. LECLER S. J. (Paris) ; 8. Le magistère ecclésiastique d'après l'enseignement de Scheeben par M. le Professeur BARTZ (Trêves) ; 9. The part played respectively by hierarchy and laity in the Church, according to J. H. Newman, par Mgr le Professeur H. F.

DAVIS, (Birmingham) ; 10. Les attitudes de la pensée devant le problème de l'unité, par Dom O. ROUSSEAU (Chevetogne).

Ces conférences paraîtront ultérieurement en un volume.

III. — Les tendances nouvelles en ecclésiologie.

On doit être reconnaissant au P. Stanislas Jáki O.S.B. de nous avoir donné son ouvrage si méritant de labeur et d'information : *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, (Bibliotheca Academiae Catholicae Hungaricae, sectio philosophico-theologica, vol. III ; Rome, Herder, 1957). Nous en aurions parlé plus tôt si de longues tractations avec les éditeurs n'en avaient retardé l'arrivage ; d'autant plus que l'A., bénédictin hongrois chassé de son pays et actuellement en Amérique, avait fait chez nous un séjour assez prolongé pour mettre au point certains chapitres de son livre. Le sujet valait d'être traité : l'ecclésiologie est toujours en gestation. Le dynamisme que lui avaient imprimé au siècle dernier Moehler et Newman, et plus tard Scheeben, continue de produire ses remous. C'est manifestement dans le sens de ce dynamisme que les recherches multiples des penseurs se poursuivent. Il y a là comme un mouvement de l'Esprit qui oriente presque tous les théologiens dans le même sens, pour approfondir une notion que les auteurs des siècles précédents, dominés par d'autres préoccupations, juridiques ou apologétiques, avaient presque complètement négligée. Le traité de l'Église était en grande partie calqué sur celui des institutions humaines. Autant dire qu'il n'existait pas.

Le grand mérite de l'ecclésiologie nouvelle est d'avoir compris qu'il ne pouvait en être ainsi, l'Église, institution divine, entité tout à fait à part, ne pouvant pas entrer dans ces catégories. Il en est en effet de l'Église comme de tout ce que le Christ a fait ici-bas en tant qu'Homme-Dieu : son efficience dépasse nécessairement toute causalité créée et ses réalisations en sont toujours des mystères. Ne nous étonnons pas d'en rencontrer quelquefois, étonnons-nous de ne pas en rencontrer toujours : ce serait le cas si notre foi était plus vive. D'où impossibilité de trouver une définition humainement adéquate de l'Église et difficulté très grande pour la raison de résoudre une foule de problèmes qui se posent à son sujet.

Les recherches des théologiens qui ont suivi la voie tracée par Moehler et qui, par leur grand nombre, ont réduit l'ancienne phalange à peu près à néant, nous montrent l'importance, l'intensité de la recherche. Les résultats hélas ! malgré les efforts du magistère, ne nous

mènent guère encore au-delà des tâtonnements. Car c'est bien l'impression que laisse finalement cet ouvrage : on se demande, si, pour satisfaire les besoins profonds des chrétiens concernant l'Église, il n'a pas été écrit cent ans trop tôt. Il est vrai qu'on pourra dans cent ans le refaire avec beaucoup de nouvelles données, à en juger par le rythme accéléré de la production littéraire sur cette question : de 1920 à 1925 on a publié autant d'articles que durant les vingt années précédentes, et entre 1930 et 1935, les articles parus ont été cinq fois plus nombreux (p. 209).

L'information du P. Jáki est très riche. C'est surtout à ce point de vue qu'on doit apprécier son ouvrage. Les trois quarts du livre, en effet, constituent une sorte de bulletin bibliographique de ce qu'on a écrit sur l'Église depuis le début du siècle. Cependant, seules les parties qui traitent du siècle précédent, notamment celles qui ont pour objet Moehler et Newman, nous ont paru vraiment orchestrées avec une certaine maîtrise, en raison des nombreuses études de penseurs de qualités qui les avaient étudiés et que l'A. a pu utiliser. Pour le reste, les jugements qui accompagnent les nomenclatures sont souvent rapides : on les dirait quelquefois faits sur commande, quoique un effort semble avoir été fait de-ci de-là pour se libérer des contraintes. En plusieurs cas, il eût mieux valu ne pas se prononcer du tout.

Voici quel est le plan de l'ouvrage : *Chapitre I, Les origines des tendances actuelles de l'ecclésiologie : Le romantisme, l'école de Tubingue ; Moehler ; Newman ; Pilgram et son école ; Le naturalisme et le mystère de l'Église ; Le renouveau spirituel et le mystère de l'Église ; Les déviations et mises au point.* — On voit que l'A. se borne ici à détecter tous les secteurs d'élargissement qui se sont produits au XIX[e] siècle dans les études sur l'Église. On est heureux de constater que ni Joseph de Maistre ni Baader, qui appartiennent définitivement au passé, n'ont dû être cités.

Le second chapitre aura à nous retenir davantage : *Les ecclésiologies non catholiques : L'ecclésiologie protestante récente,* (et réponse catholique) ; *L'ecclésiologie orthodoxe récente* (et réponse catholique) ; *L'ecclésiologie du mouvement œcuménique* (et réponse catholique); *Le mouvement missionnaire et l'ecclésiologie catholique.* — Notons tout de suite que les paragraphes intitulés « réponse catholique » contiennent chaque fois ce que l'auteur appelle une « intégration » des valeurs porteuses de richesses car, « elles appartiennent de droit et de fait à la plénitude catholique » (p. 83). Le calvinisme de Barth, dit-il, « donne malgré sa position décidément anti-romaine, plus de

chances pour une conversatoin interconfessionnelle que le calvinisme dilué du kantisme » (p. 91). Mais ailleurs il affirme qu'« entre l'ecclésiologie dialectique et la catholique un dialogue et un rapprochement sont impossibles » (p. 94).

La présentation de l'ecclésiologie orthodoxe dénote un effort sérieux de pénétration. L'A. se réfère particulièrement aux *Actes des Procès verbaux* du I[er] congrès de théologie orthodoxe d'Athènes en 1936, et cherche à y découvrir l'influence de la nouvelle ecclésiologie russe, qui part de Chomjakov et rejoint les théologiens plus modernes de St-Serge à Paris (Bulgakov, Florovsky). Comme on le sait, l'effort de ces théologiens a suscité non seulement de l'intérêt, mais des essais de mise au point de la part de penseurs catholiques, essais dont on peut dire qu'ils ont situé les apports avantageux de ces tendances dans la ligne de la pensée moehlérienne, avec laquelle Chomjakov avait du reste plus d'une attache. Toute cette école appelle évidemment des réserves, qui ont été faites avec plus ou moins de nuances par les auteurs cités et résumés, dans la mesure où ils étaient eux-mêmes préparés à comprendre les données de cette littérature.

L'histoire du mouvement œcuménique comporte un résumé utile qui, sous la forme qu'il présente, sera bien accueilli car, tel quel il n'est pas facile à trouver ailleurs. On s'y reportera avec avantage. L'A. cite, à propos du congrès d'Amsterdam de 1948, où fut définitivement constitué le Conseil Œcuménique, ce titre du pasteur Paquier qu'il déclare révélateur : « *Des théologies confessionnelles à une théologie œcuménique* » (p.135). Et il rappelle du même cette phrase qu'à tort, selon nous, il incrimine : « L'Église de Rome, à laquelle l'existence et la croissance du mouvement œcuménique posent une question insistante, fait des efforts pour se dégager de la rigidité des définitions de Trente et du complexe anti-protestant qui a déterminé ses réactions depuis quatre siècles. Moehler et Scheeben, au siècle dernier, ont ouvert une voie où s'engagent maintenant les théologiens romains les plus avertis : par delà une inféodation trop servile et trop exclusive au thomisme et par delà l'institutionalisme juridique médiéval et surtout posttridentin, ils dégagent une théologie et une ecclésiologie plus bibliques et plus patristiques, aidés sur le plan culturel par le mouvement liturgique » (141-142,n.). Sans doute, un catholique nuancerait quelque peu une telle affirmation, mais nous devons reconnaître qu'elle est au fond très juste.

Du troisième chapitre : *Le retour aux sources : Recherches récentes sur l'ecclésiologie de la Bible, des Pères et de la scolastique*, notons au

passage cette belle remarque de Newman : « L'Église catholique ne perd jamais de vue ce qu'elle a une fois possédé... Au lieu de passer d'une phase de la vie à l'autre, elle porte avec elle sa jeunesse et sa maturité, jusqu'en sa vieillesse. Elle n'a pas changé ses possessions, mais elle les a accumulées, et suivant l'expression, elle tire de son trésor du neuf et du vieux » (p.156).

Le P. Mersch est, dans ce chapitre — comme du reste aussi en d'autres endroits — abondamment cité et commenté. On mesure, en lisant les pages qui s'y réfèrent, la perte que l'Église a faite par la mort tragique de cet ecclésiologue qui aurait sans doute pu, au mouvement d'après-guerre, apporter la meilleure contribution, préparé comme il l'était à sentir les tendances modernes. La palme finalement revient, et à bon droit, au P. de Lubac, à propos de son ouvrage *Corpus mysticum*, dont une seconde édition a apporté plus d'une mise au point, mais dont l'ouvrage *Catholicisme* est déclaré un chef d'œuvre (p. 227). Le P. de Lubac n'avait pas craint d'évoquer les effets nocifs de l'élaboration ecclésiastique des canonistes médiévaux concernant l'Église, qui ont tenté d'assimiler d'une manière exclusive le corps mystique au corps visible « tout au bénéfice de l'élément le plus extérieur de l'Église en ses formes les plus contingentes, le pouvoir revendiqué par la papauté sur les choses temporelles » (p. 189). On peut parler ainsi maintenant, l'ecclésiologie contemporaine étant libérée de ce fardeau.

Le chapitre IV passe en revue *Les recherches systématiques sur l'Église : Mystère de l'Église, structure de l'Église, médiation universelle de l'Église, définition de l'Église, portée de l'ecclésiologie dans la théologie ;* toutes questions qui ont été renouvelées mais qui n'ont pas encore passé dans les traités courants ou les manuels *De Ecclesia*. Nous avons été étonné de ne pas trouver ici d'allusion au *De Ecclesia* de dom Stolz qui avait fait un effort sérieux dans ce sens (1939) alors que D. Jáki avait écrit son livre comme dissertation *ad lauream* du Collège St Anselme à Rome, où dom Stolz a enseigné jusqu'au début de la dernière guerre.

Les remarques que nous avons faites jusqu'ici n'ont voulu relever que quelques glanures. Venons-en maintenant à des observations plus générales. Il nous semble que, depuis la parution de ce livre, un secteur de l'ecclésiologie a été ouvert à des recherches qui apporteraient peut-être dans la question de l'Église des lumières nouvelles. Nous visons surtout ici l'importance qu'on accorde aujourd'hui à l'Église locale et à son chef, l'évêque, successeur d'apôtre.

Le P. Jáki, se référant aux travaux de K. L. Schmidt et de Cerfaux,

note que ceux-ci ont mis en relief l'antériorité de l'Église universelle à l'égard des Églises locales. La notion paulinienne d'Église coextensive à une Église universelle, qu'il faut avoir devant les yeux en ce cas, est une notion baignée de transcendance, de mystère et toute relative aux réalités célestes. C'est certes là nne notion bien différente de ce qu'on appelle aujourd'hui en termes juridiques « Église universelle ». Il semble que les travaux récents concernant les Églises locales aux origines du christianisme, et même en général, ont fait apparaître celles-ci sous un jour nouveau. La notion d'Église universelle dans le second sens n'est-elle pas, plutôt que la continuité des Églises locales en communion les unes avec les autres suivant le type de l'ancienne Église, une sorte de construction plus tardive, dont on apercevrait le sommet, non atteint encore il est vrai, ébauché dans cette théorie étrange d'une papauté absolument indépendante de l'Église locale de Rome, et qui pourrait même très bien se transporter ailleurs : une sorte de puissance dominant, dans une sphère gouvernementale souveraine, toute la chrétienté qui lui serait subordonnée. Serait-ce encore là une Église apostolique ? Un historien catholique, spécialiste de S. Cyprien, écrivait il y a quelques années au sujet de l'ecclésiologie de ce saint docteur, que, selon la documentation dont nous disposons, il est clair que Cyprien, qui avait cependant un sens profond de la *Catholica* des Églises locales unies entre elles par le lien de l'Esprit-Saint, reconnaissait sans aucun doute à l'Église de Rome une valeur de centre. « Mais quelle sorte de centre était-ce, ajoute-t-il ? Si nous prenons sa théorie de l'unité de l'Église pour ce qu'elle dit, la position que Rome y occuperait pourrait être comparée au secrétariat de quelque organisation internationale moderne ayant son centre à 'Genève'. Les affaires courantes passent par ce centre, des directives administratives en proviennent, les communautés nationales appartenant à cet organisme regardent dans cette direction et acceptent en général ses directives comme allant de soi ». La suite vaut d'être citée, car elle est suggestive, voire plaisante : « Si le secrétaire général se trouve d'aventure être un homme d'une personnalité exceptionnelle, qui n'a pas cessé de montrer une appréciation aiguë des besoins et des intérêts de l'ensemble, il sera cité et son autorité sera considérée comme établissant des précédents. Cependant, il va de soi que ni le secrétariat ni son chef ne sont dans une position qui leur permette de lier les membres aux directives émises. Elles sont toutes au moins révocables à la prochaine assemblée générale. Quelque chose de semblable paraît avoir été chez Cyprien dans son attitude vis à vis de l'Église de Rome »

(M. Bévenot, « *Primatus Petri datur* ». *St. Cyprian on the Papacy*, dans *The Journal of theological Studies*, 1954, p. 34-35). L'auteur note tout de même que, « dans le cours normal des affaires, Cyprien montrait en pratique beaucoup plus d'attention à Rome que ne le permettait son attitude théorique ».

L'Église de la terre n'apparaissait-elle pas tout d'abord comme la continuité des Églises locales en communion de hiérarchie et de sacramentalité les unes avec les autres ? Le néophyte, ressuscité avec le Christ par le baptême et *nourri* à la table de l'eucharistie, avait nécessairement trouvé rang dans une communauté déterminée, autour d'un père, l'évêque, et, tout en adhérant au Christ directement, il faisait partie de cette Église-là : Église de Corinthe, de Colosses, d'Éphèse, de Pergame etc... Cette Église, unie à sa voisine et à toutes les autres (au temps de S. Paul, unie surtout à celle de Jérusalem), formait l'Église répandue ou qui doit se répandre sur toute la terre. Chaque Église locale d'autre part avait dans son mandat de rester unie avec les autres. Si elle se séparait, elle était en tort et devait rétablir la communion au plus vite. Mais qu'adviendrait-il si, de fait, les responsables de l'unité, manquant à leur tâche, laissaient une ou plusieurs Églises locales en état de séparation sans mettre tout en œuvre pour y porter remède ? C'est dans ce complexe que l'Église romaine est apparue un jour, en vertu du privilège pétrinien qu'elle avait conservé, comme étant la dernière instance en cas de conflit, jouant ainsi un rôle de tête.

Tel est le problème de la division de la chrétienté, autour duquel toutes les questions viennent au fond se ranger par le P. Jáki dans son ouvrage, désormais indispensable à tout ecclésiologue. Un regret pourtant : c'est que l'ouvrage, de langue française assez coulante, n'ait pas été revu au point de vue de l'orthographe.

D. O. R.

IV. — In Memoriam : le R. P. Cyprien Kern.

Le 11 février dernier, est décédé à Paris à l'âge de 61 ans, le R. P. Archimandrite Cyprien Kern, professeur de patrologie à l'Institut orthodoxe St-Serge. Cette mort absolument inattendue met en deuil non seulement l'Institut St-Serge, auquel *Irénikon* envoie ses plus vives condoléances, mais beaucoup d'amis personnels que le regretté défunt comptait depuis de nombreuses années dans le monde intellectuel orthodoxe, catholique et protestant d'Europe.

Plusieurs d'entre nous l'avaient connu, il y a plus de trente ans, au début de sa vie monastique, lorsqu'il était au monastère de la Sainte-Russie de Jérusalem, et avaient été heureux de le retrouver au cours de ces dernières années à Paris.

Le P. Cyprien avait été le créateur et l'organisateur, depuis 1953, des « Congrès liturgiques de St-Serge » régulièrement tenus chaque année (sauf en 1956), et qui réunissaient des liturgistes de valeur pour des conférences et des discussions. Il nous souvient particulièrement de la rencontre de 1953 où des personnalités bien connues du monde liturgique et œcuménique, comme le Rme dom Capelle, dom Botte, le R. P. C. Dumont O. P., le R. P. Raes S. J., le R. P. Daniélou S. J., le prof. Jeremias, le Prof. Moraitis, le Rev. M. Black, le Rev. S. W. Dugmore et bien d'autres se rencontrèrent, non sans une certaine surprise, pour une première fois dans le milieu sympathique de S[t] Serge, autour de l'évêque Cassien, recteur de l'Institut, du P. Cyprien lui-même et d'un groupe de professeurs. D. L. Beauduin également présent, eut à y faire la première conférence sur *La célébration de la messe en Orient et en Occident*, et inaugura avec maîtrise et entrain cette série de cours.

La réussite complète de cette première réunion fit souhaiter la continuation de ces rencontres, auxquelles d'autres personnalités vinrent s'ajouter les années suivantes (Cfr *Irénikon* 1953, p. 308-310 ; 1954, p. 329-331 ; 1955, p. 331-332 ; 1957, p. 454-455 ; 1958, p. 371-373 ; 1959, p. 349-359). Le P. Cyprien avait commencé déjà les pourparlers concernant la semaine de 1960, et il se réjouissait d'avoir recueilli une liste imposante de collaborateurs distingués. On ne peut que souhaiter la continuation de ces réunions si bienfaisantes et qui ont beaucoup contribué à rapprocher les esprits. La mémoire du défunt, à la fois si modeste et si actif, mérite vraiment qu'on poursuive cette œuvre, à laquelle il avait attaché tout son zèle et toute sa persévérance. Nous nous réjouissons d'apprendre qu'un comité de contiuuation de ces congrès a été créé à St-Serge.

Le P. Cyprien avait publié plusieurs ouvrages importants en langue russe : une thèse remarquable sur la théologie de Grégoire Palamas, *Anthropologija Sv. Grigorija Palamy* (Paris, 1950) dont il avait donné en quelques chapitres la primeur dans *Irénikon* en 1947 (p. 6-33 et p. 164-193) ; un commentaire théologique sur la Liturgie byzantine, intitulé *Evcharistija* (Paris, 1947, cfr *Irén.* 1948, p. 338-339) ; un ouvrage de théologie pastorale : *Pravoslavnoe Pastyrskoe Služenie* (Paris, 1957). Aux Éditions de Chevetogne, il avait fait paraître en français en 1957 une importante nomenclature des

Traductions russes des textes patristiques (1957), dont il avait fait l'exposé dans *Irénikon* en 1955 (p. 57-70). De plus, il avait tenu à collaborer aux volumes *L'Église et les Églises*, offerts à dom Lambert Beauduin, par amitié pour ce dernier, en une étude intitulée « *Homotheos* » *dans la littérature byzantine* (t. II, p. 15-27). Enfin, la Revue *Istina* avait publié de lui en 1956 un article sur *L'Enseignement théologique supérieur dans la Russie du XIXe siècle* (p. 249-286) et en 1958 une longue étude sur un prélat très représentatif — peut-être le plus représentatif — de la vieille Orthodoxie russe du XIXe siècle, pour qui il avait une admiration sans borne, le métropolite Philarète de Moscou (p. 133-160 ; p. 261-282 ; p. 389-414).

Le R. P. Cyprien avait écrit tout récemment à un de nos confrères, lors de la mort de dom Lambert Beauduin, une lettre touchante pleine d'affection et de vénération, sans se douter qu'un mois après, jour pour jour, il irait le rejoindre dans la lumière.

D. O. R.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

R. de Vaux. — Les Institutions de l'Ancien Testament, I. Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-8, 346 p.

Le présent ouvrage veut être une contribution à la lecture intelligente de la Bible. Ce premier tome décrit, pour autant que les connaissances historiques actuelles encore souvent assez fragmentaires le permettent, les divers aspects de la vie du peuple d'Israël. Cela nous mènerait trop loin de passer en revue tout l'ouvrage. De la première partie, *Le Nomadisme et ses survivances,* disons simplement que l'A. n'attache pas une grande importance à ce phénomène. La deuxième partie est consacrée à l'étude des *Institutions familiales.* La famille y est examinée depuis sa formation par le mariage jusqu'à sa dissolution par la mort ou le divorce, en passant par la naissance, l'éducation des enfants, la succession et l'héritage. Notons au passage une assez longue étude sur la circoncision et le lévirat. La troisième partie, la plus importante : *Institutions civiles,* englobe diverses questions de démographie, d'organisation sociale, d'administration, de droit. L'A. fait constamment appel à ses connaissances de l'archéologie palestinienne et des documents assyro-babyloniens. Il ne cherche pas à éviter les questions souvent épineuses de la terminologie technique hébraïque. L'ouvrage, écrit dans un style très vivant, s'adresse surtout au grand public. Mais il sera lu avec intérêt par les spécialistes qui y trouveront une richesse de renseignements et une abondante bibliographie mise à jour jusqu'en 1957. Nous souhaitons vivement voir paraître bientôt le second volume, sur les institutions militaires et religieuses.

D. M. v. d. H.

P. van Imschoot. — Théologie de l'Ancien Testament. Tome II, L'Homme. (Bibliothèque de Théologie, III, 2). Tournai, Desclée, 1956 ; in-8, X-342 p.

Le second volume de cette Théologie dont *Irén.* a déjà recensé le premier tome (1958, p. 107) comprend quatre chapitres. Le premier traite de l'origine et de la nature de l'homme. L'A. analyse le sens des mots dont se sert la Bible hébraïque en parlant de la création et de la nature de l'homme, pour les comparer ensuite avec les termes grecs du livre de la Sagesse ; il touche égalemènt la question de la trichotomie de certains textes. Un second chapitre nous parle de la vie et de la destinée de l'homme. Après

l'examen de nombreux textes, l'A. esquisse l'évolution des idées eschatologiques avec une extrême réserve. Quant à la foi en la résurrection finale, « elle est née de la foi en la justice de Yahweh et en la restauration messianique, et est restreinte aux justes ou du moins au peuple élu » (p. 71). Le troisième chapitre intitulé *Les devoirs de l'homme* est de loin le plus long. Il se divise en deux parties : *Les devoirs envers Dieu* (qui comprennent *Les devoirs religieux* et *Les devoirs cultuels*) et *Les devoirs envers l'homme*. L'A. se rend compte de tout ce que cette distinction et cette sous-distinction ont de contraire à la pensée de l'A. T. ; il les emploie uniquement pour des raisons pratiques. Le sens des expressions *connaître Dieu, servir Dieu, craindre Dieu, croire en Dieu*, etc., est assez bien indiqué, mais l'évolution historique de ce sens n'apparaît peut-être pas suffisamment. Dans cette partie, l'A. renvoie constamment le lecteur au tome I. La partie consacrée au culte traite des lieux, des actions et des temps sacrés (avec de longs développements sur l'institution du sabbat) et de la notion du pur et de l'impur. Quant aux *devoirs envers l'homme*, l'A. y parle très en détail des différentes obligations, surtout de celles de la justice et de la morale sexuelle. — Le dernier chapitre traite du *péché* : sa notion, le péché d'Adam (notez l'interprétation de l'A. : selon lui les mots de *Gen*. 3, 22 « ne paraissent être nullement ironiques » — cfr p. 290, n. 1), la rétribution, l'expiation et le pardon. L'A. distingue l'expiation cultuelle, l'expiation par intercession, l'expiation pour autrui (le sens des cantiques du *serviteur de Yahweh* est examiné ici), rémission directe du péché (très bon exposé de quelques idées maîtresses des prophètes et de certains psaumes). A première vue, le plan de cette théologie semblera trop systématique peut-être, mais il faut toutefois reconnaître que cet ouvrage constitue une riche mine d'érudition biblique : l'A. examine, avec beaucoup de précision, et avec l'appui de nombreuses citations, le sens des expressions vétéro-testamentaires et essaie de dégager l'évolution historique des idées théologiques. Une abondante bibliographie en tête de chaque chapitre et des principales sous-divisions, augmente encore la valeur de l'ouvrage. D. M. V. d. H.

William F. Albright. — L'Archéologie de la Palestine. Traduit de l'anglais par R. Alapetite. Paris, Éd. du Cerf, 1955 ; in-8, 63 ill., 30 pl. hors-texte.

Cet ouvrage de l'ancien directeur de l'*American School for Oriental Research* de Jérusalem a déjà connu plusieurs éditions anglaises et des traductions en diverses langues. Les premiers chapitres nous initient aux procédés actuellement employés dans les fouilles faites en Palestine et nous retracent également l'histoire de la recherche archéologique en Terre Sainte. Suit une description de la Palestine aux stades de la préhistoire, de l'âge chalcolithique, du bronze ancien, du bronze moyen (époque des patriarches) et récent, du fer et de l'époque gréco-romaine. Un chapitre est consacré aux peuples, aux langues, alphabets et littératures. Plus loin, l'A. décrit la vie quotidienne dans la Palestine antique à trois périodes : celle de Jacob (situé par l'A. aux environs de 1750 av. J.-C.), celle d'Élie, celle des temps néo-testamentaires. Il établit l'intérêt de l'archéologie palestinienne en vue d'une meilleure compréhension de l'A. et du N. T., et signale plusieurs cas où la recherche archéologique à consolidé les

positions exégétiques traditionnelles. Ainsi, selon lui, il n'y a plus aucune raison, à la lumière des restes ugaritiques de la littérature religieuse cananéenne, pour refuser à une grande partie du psautier la datation davidique et il devient de plus en plus improbable que certains psaumes puissent être attribués à la période maccabéenne. Pour terminer, la Palestine antique est considérée dans l'histoire universelle. D. M. V. d. H.

O. Cullmann. — Die Christologie des Neuen Testaments, Tubingue, J. C. B. Mohr, 2e éd. 1958 ; in-8, VIII-352 p., DM 25.
— Christologie du Nouveau Testament, (coll. Bibliothèque théologique). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958 ; in-8, 300 p., 16 FS.

Le prof. Cullmann procède dans ce livre à une étude des titres que les écrits néo-testamentaires appliquent au Christ, méthode suivie jadis par V. TAYLOR (*The Names of Jesus*, Londres, 1953). Bien que redevable sans doute au courant moderne qui préfère l'aspect existentiel, l'A. a grandement raison de souligner que l'attention des auteurs inspirés porte sur l'œuvre du Christ et non pas sur ses natures. Que la confession de foi dans le Christ et par conséquent la christologie soit la quintessence du message néo-testamentaire, qui oserait le nier ? Une étude des noms du Christ fournira donc un schéma satisfaisant et sans idées préconçues de la théologie du N. T. Ces titres, l'A. les répartit en quatre catégories commandées par l'histoire du salut, suivant qu'ils se rapportent plutôt à l'œuvre terrestre, future ou présente du Christ ou encore à sa préexistence ; pour chacun d'entre eux enfin il cherche à déterminer sa portée exacte pour le judaïsme contemporain, dans la bouche du Christ et pour la communauté primitive.

Le premier titre de synthèse, celui de Prophète, se rapporte à l'opposition du judéo-christianisme à la secte du Baptiste, mais la souffrance inhérente à la fonction prophétique prépare déjà celui de Serviteur, titre qui se trouve à la base de la sotériologie. L'A. rapportant l'emploi de ce titre au Christ lui-même, le rattache entre autres à ses paroles à la Cène : « pour une multitude » (*Mc* 14,24, cfr *Is.* 53,11). Or il est intéressant de constater que sous le titre suivant de Grand-Prêtre (dont il souligne le rapport avec le titre précédent par l'identité du prêtre et de l'offrande et le double aspect de l'acte historique du Christ et de son intercession constante pour les hommes), l'A., pour réfuter la position catholique qui prétend actualiser l'acte sacrificiel du Christ, définit la relation de la Cène avec la Croix par les paroles : « Faites ceci en souvenir de moi » (p. 99 éd. all., p. 87 s. éd. fr.). Mais encore en dehors du grand réalisme de cet *ἀνάμνησις*, il y a la répétion de τοῦτο qui fait plutôt penser que ce qui compte avant tout pour stabiliser la relation de l'Eucharistie à la Croix c'est le Corps livré et le Sang versé, image trop réaliste pour faire penser à la seule présence du Christ ressuscité, même admis que l'état glorieux du Christ reste intimement lié à sa mort sur la Croix. De plus, la fonction royale du Christ peut-elle être un vrai sacerdoce, si l'acte sacerdotal par excellence est complètement révolu dans l'histoire ? Nous nous sommes sans doute exposé au reproche de revenir au stade du sacerdoce de l'A. T. où le prêtre doit continuellement offrir à nouveau. En théologie spéculative on pourrait peut-être recourir à la valeur théandrique des actes du Christ pour plaider la transcendance du sacrifice du Christ sur le temps et par

conséquent la non-contradiction d'une éventuelle actualisation, mais l'A. exclut justement toute spéculation. Seulement, à quel titre peut-il dès lors s'opposer à ce que le sacrifice de la Croix puisse être rendu présent ? Admettons que la position catholique ne se trouve pas telle quelle dans les paroles de l'Écriture, le contraire cependant n'y est pas non plus. — Ceci nous amène à la seule objection que nous voudrions formuler et qui ne regarde même pas l'objectivité de l'exposé, mais seulement quelques expressions dans ses conclusions, où l'A. nous semble exclure la légitimité même d'une enquête philosophique ultérieure. Ainsi à la fin de la deuxième partie qui traite des deux titres se référant à l'œuvre eschatologique : « Messie et Fils de l'homme », l'A. souhaite qu'on entreprenne d'édifier une christologie sur la base de l'idée du Fils de l'homme car ainsi non seulement « elle serait entièrement axée sur le N. T. », mais encore « le problème des deux natures se trouverait transféré sur un terrain où une solution pourrait être trouvée : le Fils de l'homme préexistant... est déjà *de par son essence* un homme divin » (éd. all., p. 197 s. ; éd. fr., p. 165 s.) Les discussions christologiques seraient ainsi dépassées ! Il faudrait cependant d'autres discussions pour savoir ce qu'est le Fils de l'homme de par son essence, et comment il est l'image parfaite de Dieu. — Les titres de Seigneur et Sauveur indiquent la présence du Christ glorieux dans son Église. Le dernier n'est pas courant dans le N. T. car il n'est qu'un doublet du nom de Jésus. D'autant plus grande a été l'importance du nom de Seigneur qui déjà dans la version des LXX remplaçait le Nom Ineffable ; par conséquent ce « nom qui est au-dessus de tout nom » (*Phil.* 2,9) n'est autre qu'une désignation de l'égalité avec Dieu, que le Christ acquiert comme fonction messianique et non pas comme essence, car celle-là il la possédait dès sa préexistence. Ceci dit, on ne s'étonnera plus de voir comment le prof. C. dans la quatrième partie n'hésite pas à attribuer au Christ après les titres de *Logos* et Fils de Dieu, les passages où il est appelé Dieu et que beaucoup d'exégètes n'osaient plus lui rapporter. L'analyse des titres précédents a en effet déjà suffisamment montré que le N. T. est unanime à donner au Christ les prérogatives divines.

Les grands traits de la christologie néo-testamentaire, l'A. les réassume comme fondés dans la conscience même du Christ (ce qui paraît de grande importance pour trancher la question de l'exacte signification de l'expression « Fils de Dieu » généralement rapportée à une influence hellénistique ou à des résonances purement « messianiques ») et dans une vision de l'histoire du salut dominée par les principes de « Substitution » et de « Révélation » : de l'idée que Dieu se communique lui-même. La divinité du Christ apparaît justement en tant qu'il révèle Dieu, mais ceci implique une énonciation de sa nature. — Cette œuvre remarquable, meilleure synthèse des recherches antérieures de l'A., s'impose, par son analyse pénétrante, à tout théologien qui cherche à fonder la christologie là où elle a ses véritables assises : dans la Parole même de Dieu. D. J. E.

S. Sandmel. — Philo's Place in Judaism. A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature. Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1956 ; in-8, 218 p.

Parmi les critiques modernes, deux tendances s'affrontent dans l'interprétation de l'œuvre de Philon. Les uns, comme Wolfson ne veulent

reconnaître chez le philosophe alexandrin qu'une hellénisation superficielle, limitée au vocabulaire, mais qui n'affecte en rien la dépendance qui le rattacherait au rabbinisme ; les autres, avec Goodenough, voient dans l'œuvre philonienne le témoignage de la transformation essentielle subie par le judaïsme de la diaspora sous l'influence de l'hellénisme. Le problème est donc moins de savoir, note M. S. S., si Philon est hellénisé que de préciser dans quelle mesure il l'est. Avec une méthode critique tout à fait remarquable, l'A. s'attache donc à analyser l'un des principaux thèmes bibliques communs au judaïsme palestinien et à Philon, celui d'Abraham. Les conclusions de son étude que l'on peut considérer comme un modèle du genre par sa probité et sa lucidité, sont très négatives. Loyal au judaïsme tel qu'il le comprenait, Philon diffère pourtant radicalement des rabbins. Il a peu de points de contact avec eux et son mysticisme philosophique n'a rien de commun avec le légalisme halachique ; il est le résultat d'une hellénisation qui va bien au-delà de la terminologie. C'est une hellénisation poussée aussi loin que le permettait sa fidélité envers la Torah. Somme toute son œuvre représente une version aberrante du judaïsme, parmi d'autres versions dont seules celles du rabbinisme et du christianisme sont parvenues jusqu'à nous. D. E. L.

Bibliographia Patristica. Internationale Patristische Bibliographie herausgegeben von W. SCHNEEMELCHER. I, Die Erscheinungen des Jahres 1956 ; II, Die Erscheinungen des Jahres 1957. Berlin, W. De Gruyter, 1959 ; in-8, XXVII-103 p. + XXX-115 p.

La *Bibliographia Patristica* est un des fruits du Congrès patristique d'Oxford de 1955. Elle est conçue d'une manière systématique et simple : d'abord les sigles (22 p.) puis 8 parties ; I. *Generalia* (Opera ad patrologiam universalem pertinentia, Historia patrologiae, Methodologica, Bibliographica, Subsidia, Palaeographica, manuscripta, Series editionum et versionum) ; II. *Novum Testamentum atque Apocrypha* ; III. *Auctores* ; IV. *Cultus ;* V. *Iuridica, symbola* ; VI. *Doctrina auctorum et historia dogmatum* ; VII. *Patrum Exegesis Veteris et Novi Testamenti ;* VIII. *Recensiones ;* et enfin l'index des auteurs cités. Le 1er fascicule n'a paru qu'en 1959, juste avant le 3e congrès d'Oxford, et comporte toutes les publications de l'année 1956 ; le 2e qui vient de sortir de presse, celles de 1957 ; le 3e (1958) est annoncé pour bientôt. — On a fait appel à des patrologues de tous les pays pour s'assurer une vérification aussi exhaustive que possible, mais l'animateur de ce travail ardu est M. W. Schneemelcher, de Bonn, à qui nous sommes grandement redevables de la facilité qu'il apporte aux patristiciens par ce répertoire nouveau, qui vient étoffer très à propos les connaissances des chercheurs de plus en plus nombreux dans la littérature de l'Église ancienne. L'indication bibliographique est sobre mais suffisante. Un soin plus méticuleux pourrait être encore apporté dans la correction orthographique des titres (nous l'avons constaté souvent pour les titres en langue française). D'année en année, grâce à la qualité du comité de rédaction, cette publication, nous en sommes sûr, ne pourra que se développer en perfectionnements techniques. Le second fascicule est du reste déjà en progrès sur le premier.

D. O. R.

J. N. D. Kelly. — Early Christian Doctrines. Londres, A. et C. Black, 1958 ; in-8, XIV-502 p., 30/–.

Le Dr. Kelly a qui nous devons l'excellent exposé sur les symboles de foi intitulé *Early Christian Creeds* vient encore de nous combler par une remarquable histoire générale des doctrines jusqu'à Chalcédoine, où l'on retrouve les qualités de l'ouvrage précédent. L'A. a divisé l'abondante matière en trois parties : la première, *Prolegomena* traite du contexte culturel général et des problèmes posés par la tradition et l'Écriture ; la seconde est consacrée à la théologie anténicéenne sur la Trinité, la christologie, l'anthropologie et la Rédemption enfin l'Église et les sacrements ; la troisième partie reprend ces mêmes sujets pour la période qui va de Nicée à Chalcédoine. L'époque envisagée est à coup sûr la période de formation de la théologie chrétienne, mais la limite de Chalcédoine peut parfois être un peu arbitraire. Pour la christologie, M. K. admet, il est vrai, le caractère pleinement synthétique du quatrième concile. Pour la question de la grâce, Orange déborde un peu le cadre fixé. Sur le problème tradition-Écriture, on n'aurait pu mieux s'exprimer que ne le fait l'A. dans l'excellent chapitre II. Les travaux antérieurs de l'A. repris en partie, nous assurent également du sain équilibre des développements consacrés aux problèmes trinitaires. On retrouve également ailleurs une présentation conforme aux meilleurs travaux des savants catholiques. Il nous semble cependant qu'au chapitre traitant des sacrements le Dr. K. accentue trop l'opposition entre conception « symboliste » et « réaliste » de la présence eucharistique. Lui-même range d'ailleurs Augustin parmi les réalistes. Il ne tient pas suffisamment compte des réflexions de Harnack à ce sujet. Ainsi les pages 440 sv. ne nous paraissent pas tout à fait au point. A propos de la primauté romaine, tout au moins en Occident et surtout à Rome, l'A. semble minimiser certains témoignages antérieurs à 380. Enfin dans un ouvrage de cette valeur on ne peut que déplorer une bibliographie à la fois incomplète et trop négligée ; par ex. on cite des articles de revue sans même donner le n° ou la date. D. H. M.

Eduard Schwartz. — Gesammelte Schriften, Bd 3. Zur Geschichte des Athanasius. Berlin, De Gruyter, 1959 ; in-8, XII-336 p., DM 42.

Malgré le demi-siècle qui nous sépare de la première publication des travaux du célèbre historien rassemblés dans ce recueil, l'intérêt pour l'histoire du IVe siècle n'a pas fléchi, et le maître est toujours consulté. Aussi est-on heureux de voir groupés une série de mémoires présentés devant une société savante, appelés de la sorte à une nouvelle diffusion. Tous les articles proviennent des *Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse,* et s'échelonnent de 1904 à 1911. Pour la facilité des références, la pagination originale est maintenue de manière apparente. Rappelons les études reproduites : 1. *Die Osterbriefe* (Chronologie et problèmes connexes éclairés par les lettres festales) ; 2. *Die Sammlung des Theodosius Diaconus* (Analyse du *corpus* de Vérone) ; 3. *Die Aktenbeilage in den Athanasiushandschriften* (Mise au point de la portée de sources documentaires d'Athanase). Ces trois études datent de 1904 ; une dernière de la même époque est omise parce qu'elle est entrée dans l'ouvrage *Kaiser Konstantin und die christliche*

Kirche, Leipzig, 1913. De l'année suivante, sont reprises deux analyses de sources relatives aux deux fronts principaux auxquels eut à faire face saint Athanase : le schisme mélécien et l'hérésie arienne : 5. *Die Quellen über den melitianischen Streit*, et 6. *Die Dokumente des arianischen Streits bis 325*. 7. *Das antiochenischcke Synodalschreiben von 325* : sur les antécédents immédiats de Nicée (1908). Les deux dernières études très développées publiées en 1911, s'efforcent de classer méthodiquement les événements entre Nicée et Sardique à l'aide des textes et des témoignages dispersés : 8. *Von Nicaea zu Konstantins Tod* et 9. *Von Konstantins Tod, bis Sardika 342*. Sans former un tissu continu de la vie de saint Athanase, cet ensemble contient une foule de renseignements. On peut abandonner quelques conclusions de détail, on ne peut se dispenser d'y recourir.

D. M. F.

Dr Jos. C. M. Fruytier, S. J. — Het woord *ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ* **in de Catechesen van Cyrillus van Jeruzalem.** Nimègue, Centrale Drukkerij, 1950 ; in-8, XII-196 p.

Dès l'Avant-propos l'A. avertit que son livre « ne peut être utile que pour ceux qui ont étudié à fond l'Introduction » (p. VIII). Il n'ajoute cependant pas que cette même Introduction ne pourra être comprise que par un linguiste de métier capable de lire avec aisance un néerlandais des plus techniques. Nous croyons avoir fait un réel effort en relisant par trois fois cette Introduction, mais nous avons dû y renoncer. Cela étant, nous devons nous borner à signaler le contenu de cette monographie hautement technique qui s'adresse, dirait-on, non pas au patrologue ou au théologien mais bien au linguiste. L'A. expose dans son Introduction la méthodologie de son investigation, Viennent ensuite deux parties : le mot *μυστήριον* dans son champs d'utilisation (esquisse du développement sémantique de *μ.* jusqu'à Cyrille de Jérusalem) ; l'emploi de *μ.* dans les *Catéchèses*. Cette dernière partie offre de nombreux diagrammes pour aider le lecteur à comprendre. Livre ardu si jamais il y en eut ! D. G. B.

Pseudo-Denys l'Aréopagite. — Des Noms Divins (en russe). Traduction de l'Higoumène Gennade. South Canaan, St Tikhon Seminary, 1957 ; in-8, 134 p., 2 dl.

Cette traduction russe des « Noms Divins » est précédée d'une introduction du R. P. Cyprien Kern, professeur de Patrologie à l'Institut de théologie orthodoxe de Saint-Serge à Paris, sur l'auteur et l'authenticité (15 p.), sur le contenu de l'ouvrage (1 p.) et sur ses éditions et ses traductions (3 p.). Ce traité est fondamental dans la théologie du nom, qui a une grande faveur en Orient. Cette traduction le rend accessible aux ecclésiastiques et aux fidèles qui ne comprennent pas la langue grecque de l'original. Pour ceux-ci des notes et un court commentaire auraient été, semble-t-il, utiles. D. T. B.

Romain le Mélode. — *Ὕμνοι, ἔκδοσις κριτική. Τόμος τρίτος, Μέρος Β'*, Hymnes 29 à 36. Athènes, Myrtidis, 1957 ; in-8, 400 p.

Une recension du tome I de cet ouvrage a paru dans *Irén.*, 1953, p. 88. Les renseignements et les éloges publiés alors s'appliquent au nouveau tome, auquel un soin particulier a été consacré pour en faire une édition tout à fait scientifique. Le livre contient une traduction en grec moderne des hymnes et l'appareil critique des textes a été fort développé. Les hymnes publiés ici se rapportent à Pâques, la Passion, Noël. On est heureux de pouvoir lire et goûter ces admirables compositions dans un texte accompagné de notes et de tables qui en facilitent la lecture.

D. T. B.

Josef A. Jungmann, S. J. — The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great. (Coll. Liturgical Studies, 6). Notre-Dame, University Press, 1959 ; in-8, XII-314 p.

Cette sympathique collection américaine est d'ores et déjà à son sixième volume et nous pouvons féliciter son courageux directeur, le prophète du mouvement liturgique dans son pays, le R. P. Mathis, C. S. C., d'une si belle réussite, car, ce n'est pas seulement de la quantité qu'il nous offre. Ses collaborateurs nous fournissent également la meilleure qualité. — Le R. P. J. divise sa matière en cinq sections : L'Église primitive, Le IIIe siècle, L'Age de Constantin, Développements postérieurs au IVe siècle, La Liturgie romaine avant Grégoire le Grand. Dans un style très simple, l'A. réussit à communiquer à des non-initiés les premières notions sur l'histoire, la nature et la raison d'être de la vie liturgique aux premiers siècles. Ce faisant il saisit l'occasion de corriger bien des erreurs courantes (le fameux culte dans les catacombes, par exemple) et de démontrer par des références au livre sur la messe de A. Fortescue (1911) les étonnants progrès faits dans ce domaine. On lui saura gré de ses remarques pertinentes sur les rapports entre le culte public et les dévotions particulières qui n'ont jamais manqué dans les *milieux pieux*, les ascètes, vierges et moines, par exemple. Nous avons été parfois heurté par telle tournure, surtout par l'emploi de « songs » au lieu de « chants » *(Gesänge)* et à la référence à la messe comme « divine service ». Si le *Gottesdienst* allemand peut avoir ce sens, jamais, sauf erreur, jusqu'à présent *divine service* n'a été employé ainsi en anglais. Si non pas absolument incorrect, c'est au moins très inexact de dire qu'à la fin de la liturgie byzantine on chante un apolytikion variable d'après le jour, car les jours où cela se fait sont très rares ; chez les Grecs et chez les Russes ils se limitent au seul temps pascal (p. 222), sinon c'est toujours *Εἴδομεν τὸ φῶς*, et ceci n'est pas un apolytikion. En outre, malgré toute cette démonstration, il reste cependant vrai que la Liturgie byzantine varie beaucoup moins que la messe latine, car il y a tellement peu de jours où les diverses parties susceptibles de varier, varient de fait.

D. G. B.

Archimandrite Gervasios Ch. Paraskevopoulos. — *Ἑρμηνευτικὴ ἐπιστασία ἐπὶ τῆς Θείας Λειτουργίας.* Patras, *Ἡ Ἁγία Ταβιθά*, 1958 ; in-8, 286 p., 50 dr.

Les premiers éléments de ce livre ont paru comme articles dans les revues *Ἡ Ἀλήθεια* de Patras (1927/31) et *Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής* d'Athènes (1942 ss.). Convaincu de l'importance de l'intelligence chez le peuple de

tous les textes de la divine Liturgie, sachant d'autre part la distance réelle entre la langue des papyrus et celle que parlent les fidèles hellènes du XXe siècle, l'A. a voulu exciter et réchauffer leur piété liturgique en fournissant une explication de toutes les prières et des gestes de la Liturgie de saint Jean Chrysostome depuis le début jusqu'à la fin, phrase par phrase. Avant tout il a visé à l'édification spirituelle et il a invoqué à bon droit le saint patron de la Liturgie qui ne voulait pas de temples d'or, ni une église orfèvrerie ou argenterie, mais des âmes d'or. Animé d'un zèle fervent et expérimenté, l'A., dans sa conclusion, demande d'abord une triple simplification : dans l'apparence extérieure des églises, dans celle des célébrants (surtout des hiérarques « dont la parure offense la pauvreté et l'esprit de notre temps ») et dans les cérémonies elles-mêmes (mélodies étirées). Il insiste ensuite sur la nécessité d'une prédication féconde et organisée, surtout à la campagne ; sur la nécessité d'une instruction liturgique du peuple pour qui la parole liturgique reste inconnue et cachée. Ceci vaut surtout pour les prières dites *mystikôs* depuis la décadence de la piété liturgique ; l'A. demande que l'on réintroduise leur récitation à voix haute. Enfin il insiste sur la nécessité d'une vie liturgique effective et exemplaire. Bien plus que dans le rite latin, l'exemple d'une célébration digne des saints Mystères peut entraîner et impressionner le peuple de Dieu qui y participe. L'A. rejoint en partie les idées exprimées par le R. P. Edelby (cf. *Irén.*, 1957, 319 et 1958, 494). Il demande aussi l'abolition de plusieurs superfétations de date plus récente. D. I. D.

Basil Minchin. — Covenant and Sacrifice. (Coll. Worship in the Body of Christ). Londres, Longmans, 1958 ; in-12, XVI-220 p., 10/6.

Ce livre, le premier d'une série d'ouvrages nombreux que l'A. ne se fait pas faute de nous annoncer et réannoncer à maintes reprises au cours de son écrit, est né du mouvement de liturgie pastorale au sein de l'Église anglicane. M. B. M. connaît bien la pensée et la pratique sacramentaires dans l'Église catholique romaine et, ce qui est encore plus méritoire, dans l'Orthodoxie et les Églises « libres » d'Angleterre. Cette très large ouverture donne à son étude un intérêt tout particulier et rachète une rédaction parfois trop hâtive ainsi que plusieurs erreurs de détail tels que les quatre cents ans qui sépareraient Alcuin mort en 807 de Grégoire le Grand décédé en 604 (p. 102). L'A. étudie longuement l'Eucharistie et brièvement le baptême. Il garde une pleine indépendance vis-à-vis de l'enseignement catholique et rejette catégoriquement, au bénéfice de l'Eucharistie une, les messes que nous ne devons plus appeler privées mais qui n'ont pas encore d'autre nom. La photographie de la couverture qui montre l'administration du calice par un simple « lay-reader » ne plaira pas à plus d'un lecteur anglican. Comme bonne étude vulgarisatrice de la genèse, du développement et de la signification de l'Eucharistie, ce petit volume bien fait mais sans prétention sera certainement apprécié des anglicans. L'A. souligne le sens de l'offertoire, parle avec beaucoup de bon sens de la controverse Institution ou Épiclèse, mais n'est pas très clair en ce qui concerne les rapports du sacrifice de l'Église avec le sacrifice du Christ. Une notion inattendue sous une plume anglicane est exprimée en passant : que le sacrement de mariage (reconnu comme tel) est administré réciproquement par les deux époux l'un à l'autre. Espérons que les autres études promises pourront être éditées sans trop tarder. D. G. B.

Αἱ δύο Νέαι Μέλισσαι, περιέχουσαι πάντα τὰ μαθήματα Ἑσπερινοῦ, Ὄρθρου καὶ Λειτουργίας. Τ. Β' : Ἡ Λειτουργία. Néapolis (Crète), M. I. Polychronakis, 1958 ; in-8, δ' -600 p., 150 dr.

L'éditeur a le grand mérite d'avoir réimprimé déjà plusieurs livres de musique liturgique. Nous l'en félicitons sincèrement. Puisse son œuvre aider à propager plus largement parmi les chantres les mélodies de la psaltique traditionnelle de l'Église byzantine et à diminuer l'influence toujours croissante d'un certain goût pour une harmonisation à l'européenne qui montre le plus souvent un niveau artistique médiocre. — En feuilletant ce beau recueil de chants pour les Liturgies de saint Jean Chrysostome, saint Basile et des Présanctifiés — tous écrits en psaltique —, on est surpris de l'abondance et de la variété des pièces apportées. Les noms des compositeurs les plus divers y figurent. On y trouve de même deux exemplaires de psaumes chantés à la place du Kinonikon.

D. Bf M.

Willi Apel. — Gregorian Chant. Londres, Burns and Oates, s. d. ; in-8, XIV-530 p., 84 /-

Ce livre, qui nous vient d'Amérique, reprend et traite avec compétence et objectivité tous les problèmes qui se posent au sujet du chant grégorien. La première partie expose toutes les notions fondamentales sur la liturgie qu'il faut avoir pour pouvoir comprendre le chant, sa fonction et son emploi. Avec la deuxième partie l'A. aborde le domaine du chant sous ses aspects généraux : les textes, la notation, la tonalité (les modes et leur détermination — discussion complète sur la transposition mais rien sur la modulation), les différentes sortes de psalmodie. La troisième partie, *l'Analyse stylistique*, est la plus développée (260 p.) et paraît être le domaine propre de l'A. Nous y découvrons trois rubriques : le récitatif liturgique, les compositions libres (aspects généraux), les mêmes d'après leurs divers types (introïts, graduels, etc.). Deux chapitres consacrés au chant ambrosien et vieux-romain et dus à des collaborateurs terminent le volume. C'est, comme on le voit, un traité complet du chant. Notons quelques points : l'A., qui n'a pas encore pu avoir connaissance des théories du R. P. Vollaerts, se montre pourtant très réservé par rapport au système rythmique de Solesmes et penche plutôt en faveur de Wagner. Il y a quelques inexactitudes de-ci de-là. Pp. 105-106, on ne peut vraiment pas parler de « sharp labial *t* » et « explosive (voiceless) consonants like *t* and *d* », même si dans ce dernier cas le sens est clair. La scansion latine (p. 97 et 113) est tout simplement catastrophique. P. 179, le schéma qui représente la psalmodie *in directum* doit être V V V...V, non A A A...A. P. 185, M. W. A. parle des répons brefs en signalant deux schémas pour leur exécution : R R V R' D R ou bien R V D. Mais cette dernière formule n'existe pas ; elle n'est que l'écriture sommaire et conventionnelle du premier schéma. L'A. n'a pas tenu compte de la rubrique explicative dans *L* 229 : « *Sic dicuntur* ℟℟ *brevia...* » D'autre part il n'a pas signalé le schéma du répons bref pendant le temps de la Passion : R R V R' R (*L* 239 et rubrique là même). P. 188, *in tono olim usitato* signifie « in a tone formerly widely used ». Nous nous sommes permis de signaler ces petits écarts — il y en a d'autres, p. ex dans les textes latins et français — parce

que personne ne l'a eucore fait dans les comptes rendus que nous avons vus et parce que nous espérons rendre service pour la seconde édition d'un livre par ailleurs si précieux, mais terriblement coûteux. D. G. B.

Lesslie Newbigin. — The Household of God. Lectures on the Nature of the Church. Londres, SCM Press, 1953 ; in-8, 156 p., 12/6.
— **L'Église.** Peuple des croyants, Corps du Christ, Temple de l'Esprit. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958 ; in-12, 204 p.

Fruit de l'expérience à l'intérieur de l'Église de l'Inde du Sud à laquelle L. N., évêque de Madura, est pleinement dévoué, le présent ouvrage prend place parmi les essais d'ecclésiologie œcuménique. Celle-ci distingue entre l'Église *réelle* n'existant que dans le Christ et l'Église *visible*. La nature de cette dernière, « il ne faut jamais la définir d'une façon statique mais seulement par rapport à ce qu'elle est en train de devenir ». Ce dynamisme de l'Église est lié à son caractère missionnaire et eschatologique. L'unité doit se manifester visiblement pour que l'Église puisse être fidèle à sa fin missionnaire. Dans la perspective de cette ecclésiologie dont le lecteur percevra facilement la logique protestante, l'A. pose la question de l'incorporation du Christ et examine trois réponses, celle de la pensée protestante (l'Église est Peuple des croyants), celle du catholicisme (l'Église, Corps du Christ) et celle de l'expérience pentecôtiste (l'Église, Temple de l'Esprit), toutes trois valables à condition de ne pas les isoler. De nombreuses pages de cet ouvrage sont évocatrices et nous y trouvons beaucoup des aspirations de la théologie catholique actuelle. Cependant le catholique aura le sentiment que nous ne cheminons pas ensemble ; on se retrouve sans arrêt, certes, mais le point de départ reste différent. Jamais l'A. ne s'avance jusqu'aux ultimes conclusions catholiques. La communication de la vie du Christ est bien réelle et non simplement imputée ou promise, mais il n'y a pas « d'extension de son incarnation » ; l'anticipation de l'avenir est réelle, mais « il n'y a rien dans ce qu'est l'Église qui peut nous donner une base de sécurité ». Si le protestant a peur que l'affirmation catholique d'une réalité surnaturelle *donnée* ne sépare la foi et l'amour de l'espérance, le catholique voit dans le rejet d'une « Église qui possède » un retour à la situation du peuple de Dieu d'avant le Christ, une négation du caractère propre de l'éon présent et par conséquent une méconnaissance de l'efficacité même de l'ἐφ' ἅπαξ de l'œuvre du Christ. Ajoutons que l'A. n'a encore pu faire l'expérience de la rencontre avec l'Orthodoxie, ce qu'il regrette d'autant plus qu'il est lui-même persuadé « que le rétablissement de l'intégrité de l'Église dépendra essentiellement de ce que l'Église orthodoxe a à nous apprendre ». D. N. E.

Problemi e Orientamenti di teologia dommatica, a cura della Pontificia Facoltà Teologica di Milano. Milan, Marzorati, 1957 ; 2 vol. in-8, XXXIV-960 p. et XVIII-1106 p.

Cet ouvrage expose l'état actuel d'un grand nombre de problèmes contemporains de la théologie dogmatique. Il comprend une présentation par le Card. Montini et quarante études particulières rédigées par des compétences, tant italiennes qu'étrangères. Le premier volume est entièrement dédié aux problèmes fondamentaux de méthode, d'apologétique,

d'Écriture, de tradition, d'évolution des dogmes, de théologie missionnaire, de science comparative des religions, d'œcuménisme et aux sujets annexes. Au second volume traitant plutôt des sujets proprement dogmatiques, on doit signaler les contributions excellentes du P. C. Fabro, C.P.S., *Il problema di Dio* et du chanoine Aubert, *Questioni attuali interno all'atto di Fede*. Nous ne voulons nous attarder ici qu'aux seules contributions à ouverture vers les systèmes théologiques (et philosophiques) non catholiques. Tous les articles se signalent par l'excellente vue historique, l'impartialité avec laquelle on a essayé de rendre les différentes positions et la richesse des renseignements bibliographiques. On s'étonne toutefois de ce que, dans toute cette collection qui cherche à élucider les problèmes modernes, on ne trouve que peu de références explicites à ce besoin si actuel de présenter, de rechercher l'aspect vital. Les problèmes exposés sans doute s'y réfèrent totalement, mais on a tendance à les traiter comme des difficultés « théoriques ». Est-ce parce que ces études sont destinées à des théologiens ou à des intellectuels déjà rompus à la théologie ? Il nous semble pourtant qu'un appel à certaines tendances communes à tous aurait éclairci les positions examinées, montré ce qu'elles possèdent de légitime et aurait fécondé nos propres recherches. Nous y insistons parce qu'il importe, dans nos contacts avec nos frères séparés, que nous nous rendions bien compte des légitimes aspirations, des exigences même qui leur ont fait accepter certaines doctrines dont nous combattons les conclusions logiques extrêmes, le faux fondement. Signalons l'article du prof. J. Vodopivec, *La Chiesa et le chiese*, excellente introduction à l'œcuménisme catholique, offrant en même temps une esquisse du mouvement œcuménique, de ses méthodes et mentalités, des directives pontificales et l'attitude à prendre par les catholiques vis-à-vis de l'œcuménisme non romain. On souhaiterait seulement que la réunion collective, bien que nommée, eût été traitée plus profondément. L'A., il est vrai, insiste sur l'aspect héroïque qu'une réunion individuelle peut avoir psychologiquement (vol. I. 535). Nous rencontrons ensuite un article du P. Schultze, prof. à l'Institut Oriental à Rome, *Teologia latina e theologia orientale* ; l'A. après un aperçu assez pessimiste, admet cependant qu'on peut y trouver « de nombreuses inspirations pour arriver à une théologie plus vécue et plus vivante, une théologie de l'intelligence et du cœur, intuitive, intégrale et universelle, trinitaire et christologique, profondément anthropologique et charismatique ». Le P. Burchard Neunheuser, de Maria Laach, présente un riche exposé sur le protestantisme en Allemagne ; le Rev. Humphrey J. T. Johnson, ancien aumônier des étudiants catholiques à Cambridge, caractérise très bien certaines attitudes de l'Église anglicane. Le prof. L. Giussani, du grand séminaire de Milan, parcourt les grands courants théologiques parmi les chrétiens américains de souche calviniste. Citons encore la contribution du R. P. Rouquette, rédacteurs *aux Études*, sur la situation du protestantisme en France. Non sans intérêt enfin pour le sujet que nous traitons, les articles de Leonardo Verga, *Il problema della Fede nell'Esistenzialismo*, c'est-à-dire dans l'existentialisme de Kierkegaard et son influence sur la théologie protestante (de Barth) et catholique actuelle ; du prof. Anton Vögtle, *Rivelazione e Mito*, qui prend la démythologisation de R. Bultmann comme sujet de discussion. C'est un signe réjouissant de voir présentées aussi amplement (vol. I, pp. 511-960) les tendances théologiques des autres dénominations chrétiennes dans un

livre théologique destiné à un public italien. La faculté de théologie de Milan et l'éditeur, le Dr. C. Marzorati ont fait preuve d'un profond intérêt œcuménique. D. J. E.

Humbert Bouëssé, O. P. — Le Sacerdoce chrétien. Textes et Études théologiques. Bruges, Desclée de Brouwer, 1957 ; in-8, 208 p.

On connaît les discussions de ces dernières années au sujet de l'épiscopat et du sacerdoce. Le manque d'une vue synthétique comme celle que propose ici le P. H. B. se faisait alors sentir. Progressant à partir du sacerdoce naturel par l'Ancien Testament jusqu'au Christ et jusqu'à l'épanouissement de son sacerdoce dans l'Église, l'A. montre partout le reflet et l'œuvre de l'unique sacerdoce du Christ d'après les textes de l'Écriture, des Pères et de saint Thomas. Quelques sous-titres ajoutés au texte très dense de ces méditations en auraient facilité la lecture. Bien des idées fécondes n'ont peut-être pas toujours été traitées aussi amplement qu'elle le méritaient, mais l'A. vise ici un public plus large que celui des théologiens. D. J. E.

Charles Journet. — La Messe, présence du sacrifice de la croix. Textes et études théologiques. Bruges, Desclée de Brouwer, 1958 ; in-8, 382 p.

Le sacrifice de la Croix étant la récapitulation de toute l'histoire du salut, l'A. en trace les grandes lignes avec une précision à laquelle n'échappe aucune distinction. Qualité qui lui permet de formuler l'essence du sacrifice de la messe comme présence du sacrifice de la Croix. Grâce à un examen sagace des différentes données du magistère, l'A. établit ainsi la parfaite unicité du sacrifice du Christ tout en maintenant le caractère sacrificiel de la Messe. — Cet ouvrage pourrait donner à nos frères séparés une idée plus acceptable de la doctrine catholique de la Messe. A plusieurs endroits toutefois le célèbre théologien se permet une présentation peu irénique et minimise peut-être trop la signification réelle des énoncés incriminés en s'arrêtant d'avantage sur le sens technique qu'ils auraient dans notre terminologie catholique (cfr spécialement la discussion de la position du prof. F. J. Leenhardt, p. 241-243). — Ce livre du reste excellent se recommande encore par son exposé clair et des citations d'auteurs les plus divers. D. J. E.

Dietrich von Hildebrand. — Wahre Sittlichkeit und Situationsethik. Dusseldorf, Patmos Verlag, 1957 ; in-12, 194 p., DM 13.80.

Se basant sur la littérature moderne, l'A. analyse les différentes attitudes dans la conduite morale. Il ne part pas d'une définition des normes de la vie morale, mais présuppose plutôt une ambiance dans laquelle celles-ci sont déjà stabilisées. Aussi revient-il sur l'opposition de la lettre et de l'esprit et sur la liberté, mais pousse en même temps jusqu'au fond de nos décisions morales : l'affirmation de notre être vis-à-vis du prochain et de Dieu. C'est ainsi que l'A. démontre l'erreur de ceux qui ne veulent accepter que des normes subjectives. — En mettant en lumière que seul l'amour peut être le principe fondamental, il parvient également à la conclusion que les normes juridiques, pour légitimes qu'elles soient, sont

loin d'épuiser l'aspect moral de nos actes. Celui-ci n'est pas indépendant de notre foi mais est enraciné dans la conscience que nous avons par la Révélation de notre attitude envers Dieu. D. J. E.

Hans Urs von Balthasar. — Dieu et l'homme d'aujourd'hui. Traduit de l'allemand par Robert Givord. (Coll. Présence chrétienne). Bruges, Desclée de Brouwer, 1958 ; in-12, 312 p., 96 f. b.

Karl Rahner. — Dangers dans le catholicisme d'aujourd'hui. Traduit de l'allemand par Robert Givord. (Même collection). Ibid., in-12, 59 p., 50 f. b.

Friedriech Heer. — Réalités et Vérités. Traduit de l'allemand par Claire Champollion et Armel Guerne. (Même collection). Ibid., in-12, 162 p. 54 f. b.

L'homme d'aujourd'hui, et qui se voit le maître de l'ensemble cosmique, doit se confronter avec Dieu qui l'appelle. La recherche de Dieu a toujours été poursuivie aussi bien dans le monde primitif que dans la pensée philosophique et le domaine des sciences naturelles et de l'anthropologie, telles sont les trois phases que distingue l'A. Le Dieu du chrétien contemporain ne peut plus être confondu avec les dieux et les démons de la nature. L'homme est engagé en toute responsabilité dans le dialogue avec son Créateur. Ce livre, réplique aux sciences modernes, est le développement du lumineux petit ouvrage *Schleifung der Bastionen* (*Irén.*, 1954, p. 346).

L'opuscule de K. Rahner, un des théologiens allemands les plus marquants, comporte trois études parues à l'origine en différents endroits : L'individu dans l'Église ; l'appel de la conscience, éthique de la situation et mystique du péché ; une métamorphose de l'hérésie.

Dans l'ouvrage de F. Heer, nous trouvons quatre études : l'héritage Europe ; la rencontre intérieure ; le christianisme européen ; le réalisme chrétien. Toutes quatre reflètent le souci constant de l'A. de rappeler aux hommes leur responsabilité vis-à-vis de Dieu à travers l'histoire. Notons surtout la première (*Das Experiment Europa*) « condensé » de toutes les idées maîtresses développées dans les nombreux autres volumes consacrés par l'A. à l'histoire de la spiritualité européenne. Le problème fondamental est la rencontre du christianisme avec le monde.

Le choix des auteurs démontre à lui seul la valeur de cette collection qui rend accessibles au public de langue française de précieux textes allemands. D. E. D.

Herbert Kelly. — The Gospel of God. Londres, SCM Press, 1959 ; in-12, 152 p., 10/6.

Le fondateur d'une congrégation religieuse anglicane d'hommes a écrit ce remarquable petit livre d'apologétique. Dans un style très dense et une langue ardue par sa familiarité même, il expose une pensée austère qui n'admet aucun compromis avec le vague, l'agréable, avec les slogans du jour (il s'agit de 1928, mais le livre reste actuel). Voici en bref l'argument : la qualité et la valeur de notre vie dépendent du but que nous pouvons y trouver, mais mon but ne peut être que mien, d'où 1) égocentrisme et 2) conflits d'idéaux. La petitesse de la vie humaine s'achève dans la désillusion et la mort. La fin ultime est Dieu mais les religions des hommes

ne sont que l'expression de nos idées de la cause dernière (Que fait Dieu ? Qu'a-t-il fait ? Voilà les questions que pose sans cesse l'A. Personne ne peut répondre à la première, mais il y a une réponse nette et claire à la seconde). Nous fuyons le réel pour chercher nos « valeurs » à nous — erreur. Le problème du mal : le mal se trouve enraciné en nous comme péché, c'est-à-dire volonté propre différente de la volonté du tout. Les deux pôles sont Dieu et moi-même ; le moi ne peut pas venir à Dieu mais Dieu est venu vers nous. La souffrance qui est la substance commune de la vie, Dieu l'a prise et l'a unie à Dieu. D. G. B.

Christos M. Enisleidis. — *'Ο θεσμὸς τῆς νηστείας. Πίστις καὶ βίωμα τῆς 'Εκκλησίας. 'Εξ ἀπόψεως ὀρθοδόξου.* Athènes, Enoria, 1958-59 ; in-8, 223 p., 50 dr.

« Si votre justice — le jeûne, la prière et l'aumône — ne surpasse pas celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux ». Cet enseignement du Christ et l'état de la question en Grèce spécialement justifient largement ce livre sur l'institution du jeûne. Car les fidèles qui veulent sincèrement observer les lois de l'Église sur ce sujet, se trouvent souvent devant des problèmes et des dilemmes insolubles. L'A. veut donner aux fidèles les notions historiques et canoniques nécessaires et invite les Pasteurs de son Église à ordonner, clarifier et adapter la législation. Les canons et la tradition sur les jeûnes dans l'Église orthodoxe sont un des domaines où l'influence des ascètes et des moines s'est fait sentir profondément jusqu'à imposer aux laïcs un joug « très accablant et presque irréalisable de nos jours ». « Et malheureusement notre Église n'ose pas y toucher ou régler ces prescriptions. Peut-être parce que ses chefs ont cessé de croire à l'utilité de cette institution salutaire ? » D'après l'A. tous les jeûnes ont besoin d'une révision tant quant au nombre des jours de jeûne que quant à la façon de jeûner. Les dissensions et les incertitudes sur les trois carêmes mineurs sont déjà très anciennes et n'ont jamais reçu une réponse synodale catégorique et satisfaisante. Un essai de modification tentée par le patriarche Joachim III sous son deuxième patriarcat (1901-1912) a échoué à cause surtout de l'opposition des moines athonites. Au sujet du rapport entre la communion et le jeûne, l'A. relève à bon droit les contradictions entre les canons et la tradition dont voici l'exemple classique qui a eu des répercussions très vastes : « Pour pouvoir communier le dimanche, il faut jeûner la veille ; or les canons défendent de jeûner le samedi. Que faire alors ? » (p. 160). Les personnes qui ont pu s'entretenir avec les moines de l'Athos à ce propos, connaissent les conséquences très négatives de ce raisonnement. L'A. avoue avoir rencontré mainte aporie dans son exposé. Il insiste pour que son Église définisse sa position sur la question de la communion fréquente. « Oui ou non, le jeûne est-il exigé avant la communion et dans quelle mesure ? ». A la fin il expose l'imposition du jeûne comme *épitimion* (*kanónas*-pénitence) lors de la confession, usage introduit surtout par le kanonikón ou nomokánonon (attribué à saint Jean le Jeûneur) qui eut une si large diffusion. Il confond (p. 122 s. et 143) Saint Nicon le Metanoeite († 998) avec Nicon le Thaumastorite ou de la Montagne Noire, auteur de plusieurs écrits et qui vécut un siècle plus tard. Nous croyons que l'A. n'a pas voulu faire une œuvre scientifique; sa bibliographie s'est limitée à ce qui a été publié en Grèce. Dans ce do-

maine, comme en général dans la théologie ascétique, on constate que des termes latins, liés aujourd'hui à des usages latins et retraduits en grec, causent de véritables malentendus. D. I. D.

Il Monachesimo Orientale. Atti del Convegno di studi orientali che sul predetto tema si tenne a Roma, sotto la direzione del Pontificio Istituto Orientale, nei giorni 9, 10, 11 e 12 aprile 1958. (Orientalia Christiana Analecta 153). Rome, Institut Pontifical Oriental, 1958 ; in-8, 364 p., 5 doll.

Notre revue, 1958, 214-221, a déjà commenté ce Congrès sur le monachisme oriental « à peu près éteint dans l'Église catholique », et indiqué tous les titres des conférences données par des spécialistes. On en trouve ici le texte complet, à l'exception de celle du P. Simon sur les monastères coptes. Nous voudrions relever ici seulement quelques points de la conférence du P. Hausherr : « Spiritualité monacale et unité chrétienne » parce qu'elle vaut pour tous les temps et concerne immédiatement un des grands facteurs de la scission entre chrétiens. Le vénéré maître essaie de relever quelles vérités d'ordre spirituel on aurait dû accentuer davantage chez les moines pour contrebalancer les forces centrifuges innées dans la psychologie humaine, tant individuelle que sociale. Les moines, « ceux qui veulent faire leur salut », ont voulu simplement devenir des parfaits chrétiens. Dès les origines un danger a guetté le moine : qu'il se considérât, et devînt pour ses frères en Jésus-Christ, un séparé, un « pharisien », « un aristocrate de l'esprit, ou simplement un original, un être à part dont la vocation particulière, au lieu de ramener les baptisés au souvenir de leurs engagements, ne leur fournirait que l'occasion de s'en dispenser en leur faisant dire : Après tout, je ne suis pas moine ! » (p. 28). Ensuite les moyens, d'ordre souvent très palpables, prennent le pas sur le but tout spirituel. D'autre part, son comportement vis-à-vis de « l'hérétique » est exposé à aggraver, par zèle pour l'orthodoxie, le conseil de saint Paul à Tite (3, 10). L'apostolat et la théologie (comme science simple) lui étant prohibés, il peut se croire théologien au sens charismatique. « Le *doctus idiota* qu'il se fait gloire d'être ou d'être appelé à devenir, ne risque-t-il pas, à priori de se lancer de tout son amour pour Dieu, et de toute sa volonté de perfection dans une entreprise de zèle, dommageable à la véritable orthodoxie, dangereuse pour la paix et l'unité de l'Église ? » (p. 30). En d'autres termes : les moines ou leurs héritiers ne sont-ils pas, aujourd'hui comme en d'autres temps, une des principales causes de raidissement ou de durcissement de toutes les orthodoxies opposées entre elles ? Ne pourrait-on pas penser que, sinon l'origine, du moins l'extension et l'affermissement des dissidences tiennent souvent à une charité dépourvue de discrétion et à un zèle véritable, mais mal éclairé ? Le P. Hausherr en donne quelques exemples du passé. Espérons qu'un jour, pas trop lointain, il consacrera une étude approfondie à tous ces problèmes si graves de conséquences. D. I. D.

Archimandrite Maximos Daskalakis. — *'Εγχειρίδιον ἐξομολογητικῆς.* Athènes, 1959 ; in-8, 211 p.

Ce Manuel d'exomologétique nous fournit les leçons que le Père Directeur de l'École ecclésiastique de Patmos y a données sur la confession.

Il est destiné à ses élèves pendant leurs études et il leur servira ensuite pour leur ministère comme catéchistes, prédicateurs ou pères spirituels. L'A. fait remarquer qu'il a utilisé les ouvrages des Occidentaux « qui ont une riche littérature dans ce domaine » et que les opinions des deux Églises s'identifient presque sur toutes les questions. Ainsi y retrouve-t-on indiqués les Cours de morale et de pastorale professés au séminaire de St. Sulpice (1949-51) que l'A. a suivis, avec beaucoup de leurs éléments, terminologie comprise. Dans un exposé succinct et clair, il traite successivement de l'histoire du sacrement de pénitence, de ses éléments, de la personnalité du père spirituel, du péché et de la confession des différentes classes de personnes. Les livres de ce genre étant rares ou inexistants, l'A. a pourvu à une réelle nécessité (cf. *Irénikon*, 1958, 264 et Cyrille Vogel, *La discipline pénitentielle dans l'Église orthodoxe de Grèce*, Revue des Sciences religieuses, 1953, 374-399). D. I. D.

Archimandrite Sofrony. — The Undistorted Image : Staretz Silouan, 1866-1938. Translated from the Russian by Rosemary Edmonds. Londres, Faith Press, 1958 ; in-12, 208 p., 18 /-

Archimandrit Sophronius. — Starez Siluan. Mönch vom Heiligen Berg Athos : Leben, Lehre, Schriften. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1959 ; in-12, 352 p., DM 34.

Ce livre, après son édition originale en russe et la version française, paraît maintenant en allemand et en anglais. On connaît son contenu : une première partie due à la plume de l'archimandrite Sofronij où celui-ci nous trace le peu que l'on sait de la vie du P. Siluan, et une seconde partie composée des écrits, souvent assez fragmentaires, de l'homme de Dieu, groupés sous des rubriques comme : De la connaissance de Dieu, l'Amour, la Volonté de Dieu et la liberté, la Paix et la grâce. Signalons la belle *Plainte d'Adam* inspirée sans aucun doute possible par les très belles pièces liturgiques du dimanche dit des « Laitages », le dernier dimanche avant le carême où est commémorée avec des accents pathétiques l'expulsion d'Adam et Ève de l'Éden. On peut certainement recommander ces conseils sages et pratiques à tout chrétien. « Contrains-toi au bien, mais apprends à connaître ta mesure ; cherche à savoir ce qui est profitable à ton âme. A l'un il peut être utile de prier davantage, à un autre de lire ou d'écrire ». D. G. B.

Gustave G. Thils. — Sainteté chrétienne. Précis de théologie ascétique. Tielt, Lannoo, 1958 ; in-8, XVI-585 p.

Il n'y a pas si longtemps que les traités sur la sainteté, l'ascèse et surtout la mystique, abordaient ces domaines avec précaution et de préférence en latin, pour en réserver la connaissance à des théologiens. Le chan. Thils, professeur à la Faculté de Théologie de Louvain, rompt avec cette tradition et met ces problèmes à la portée des plus simples chrétiens. La sainteté, l'ascèse et la mystique sont en effet pour lui partie intégrante de la vie chrétienne et nous devons y tendre, sans cependant nous illusionner en croyant que nous atteindrons ici-bas la perfection qui est réservée au ciel. L'ouvrage témoigne d'une science théologique très approfondie et d'une très vaste expérience de la vie religieuse. La table des matières en tête du

volume est déjà un modèle de clarté : énumération de notions, mais bien rangées et qui recevront un court commentaire dans le corps du livre. La première partie est théorique et forme un petit traité de théologie ascétique ; la seconde un guide avisé pour organiser la vie intérieure et spirituelle. L'exposé, divisé en paragraphes courts, clairs, et bien agencés ne contient qu'un minimum de références scripturaires et patristiques ou de citations d'auteurs contemporains ; mais chaque paragraphe est terminé par une bibliographie sélectionnée permettant au lecteur d'approfondir les questions qui l'intéresseraient. Une table onomastique et une autre alphabétique détaillée par matières terminent le volume. — Signalons le chapitre sur la mystique, qui est concis et d'une grande pondération. On est heureux de trouver comme définition la plus générale des sacrements : « Des actes du Christ vivant » et d'en voir découler toute la doctrine de la sanctification des âmes. Le sacrement de pénitence est exposé en fin de volume et rattaché à la rémission des péchés, à la rédemption et à l'ordre du salut, ce qui lui donne un rôle important dans l'œuvre sacramentelle, sur lequel l'A. insiste avec raison. Puisse ce livre raviver le sens de la vie chrétienne, devenue, parfois, hélas, si routinière.

D. T. B.

Jean Gaudemet. — La formation du Droit séculier et du Droit de l'Église aux IVe et Ve siècles. (Inst. de Droit romain de l'Université de Paris, 15). Paris, Sirey, 1957 ; in-8, VIII-220 p., 17 NF.

Cette confrontation entre les sources du droit aux IVe et Ve siècles veut combler un vide dans les études d'histoire du droit. Elle ne le comble qu'en partie, puisque l'A. limite sa recherche aux sources du droit, tout en l'étendant cependant au droit de l'État comme à celui de l'Église. Il essaie enfin de déterminer leurs influences réciproques. Relevons, en ce qui concerne le droit séculier, les grandes différences régnant déjà alors entre l'Orient et l'Occident : c'est le cas au niveau législatif. Très généralement, les constitutions sont propres à l'une ou l'autre des deux *partes* de l'*imperium* (principe de la spécialité de la législation). Cette divergence Orient-Occident est vraie encore au niveau de la doctrine ; dans celle-ci, les « différences » tiennent aux différences de la pratique que la doctrine incorpore ; la doctrine est plus concrète en Occident, plus spéculative en Orient (p. 104). Au chapitre du droit de l'Église, relevons que la qualification des conciles était encore à l'époque assez floue. Suivant Gaudemet, il faut attendre la fin du Ve siècle et le pape Gélase pour que se fasse jour l'idée qu'une approbation romaine est nécessaire pour qu'un concile soit un « *synodus bene gesta* ». Enfin, à ce moment, l'idée serait nette. Au paragraphe sur les conciles romains, la bibliographie en est restée à Roethe. Il y a du neuf depuis sur ce sujet (voir dans *L'Église et les Églises*, Chevetogne, 1954, t. I, la contribution de dom Marot). L'A. entreprend finalement le relevé des influences réciproques des deux sphères du droit : à l'égard de la technique juridique, l'emprunt fait par l'Église au droit séculier est impressionnant. Même le *cursus* romain est adopté. L'A. juge abusif l'emploi que certains Pères font des notions empruntées pour formuler des dogmes et cite saint Ambroise à propos de la faute et du rachat. — Malgré quelques détails et quelques coquilles, l'ouvrage reste solide. La bibliographie suffisante, la clarté très didactique de l'exposé le recom-

mandent à ceux qui se penchent sur le problème de la formation du droit de l'Église. D. L. P.

Charles Munier. — Les sources patristiques du Droit de l'Église du VIIIe au XIIIe siècle. Thèse de doctorat en droit canonique présentée à l'Université de Strasbourg. Mulhouse, Salvator, 1957 ; in-8, 216 p.

Les collections canoniques du VIII[e] au XIII[e] siècle ont assimilé un certain nombre de textes patristiques. L'important ouvrage de M. Munier a pour but de les passer au crible. L'enquête se fait en deux temps : le premier vise les collections antérieures à Gratien, le second, le Décret (XII[e] s.). L'A. fait d'abord le relevé des textes cités, examine ensuite leur objet et leur degré d'autorité. Parmi ses conclusions, signalons le peu de place occupée par les Pères grecs, l'importance de saint Augustin parmi les Pères latins, l'accroissement du nombre des textes consacrés à la primauté pontificale pendant la Réforme grégorienne. Quant au degré d'autorité des textes patristiques, jusqu'à Gratien, il égale celui des autres sources du droit. A partir de Gratien et plus encore chez les Décrétistes, la Papauté devient prépondérante. La valeur de cet ouvrage le rend désormais indispensable aux historiens du droit comme aux théologiens.
D. L. P.

Catholicisme allemand. (Coll. Rencontres, 45). Paris, Éd. du Cerf, 1956 ; in-12, 560 p.

Cet ouvrage réunit une trentaine d'articles de valeur inégale donnant une bonne vue d'ensemble sur le sujet. La contribution de Peter Brunner mérite d'être signalée à part. Qu'attendent, se demande le professeur d'Heidelberg, les luthériens allemands des catholiques de leur pays ? En tout premier lieu, qu'ils vivent plus authentiquement leur catholicisme. Qu'ils respectent également le baptême des non-catholiques, baptême qui les incorpore au Seigneur (ajoutons, pour ne pas rester médiéval, et à son Corps visible). Que les catholiques renoncent enfin à imposer lenr foi par les moyens qu'utilisent les puissances terrestres, car seule la libre prédication de la Parole peut faire triompher la vérité de l'Évangile. L'intolérance catholique reste donc le cauchemar des Réformés mais il est loin d'être à sens unique. L'A. espère finalement la conversion des catholiques à la Parole apostolique et à la doctrine luthérienne (ce dernier point ne peut évidemment pas trouver notre accord). Sous ces réserves, les requêtes luthériennes sont acceptables. Les catholiques non allemands pourraient, eux aussi, tirer grand profit de cette lecture. D. L. P.

Wolfgang Ritzel. — Fichtes Religionsphilosophie. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Neue Folge, Band V). Stuttgart, Kohlhammer, 1956 ; in-8, 200 p.

Cet ouvrage reçu récemment comme thèse d'habilitation par la Faculté de Philosophie de l'École technique de Brunswick, invite à une étude de la philosophie de la religion telle que Fichte l'a élaborée. L'A. le suit pas à pas dans son développement, qui se concentre surtout sur son interprétation de l'évangile johannique (p. 186 sv.). D. E. D.

S. L. Frank. — La Réalité et l'Homme. Métaphysique de l'Existence humaine (en russe). Paris, YMCA Press, 1956 ; in-12, 416 p.

Œuvre posthume du philosophe russe Frank, élaborée durant les quarante années de son exil en Europe occidentale et essai d'une philosophie religieuse de la position de l'homme devant Dieu : comment se présente la réalité de Dieu à l'entendement humain. D. T. B.

H. E. Hengstenberg. — Philosophische Anthropologie. Stuttgart, Kohlhammer, 1957 ; in-8, X-396 p., DM 24.

On avait pu dire du précédent ouvrage de H. E. H., *Der Leib und die letzten Dinge*, qu'il constituait comme un résumé de sa pensée philosophique. On serait gêné de le répéter ici si l'A. lui-même, dans sa préface, ne l'avait affirmé explicitement. L'idée de base de la philosophie de M. H. se résume en ceci : l'homme est un être condamné à choisir pour ou contre la « Sachlichkeit ». Cette « Sachlichkeit » il la définit comme suit : une attitude qui se tourne vers un objet pour lui-même (*um seiner selbst willen*, p. 9). Cette intuition, qui joue ici vraiment le rôle d'un fait primitif et irréductible, fut déjà développée par l'A. dans son ouvrage, *Christliche Askese* (Heidelberg, 1948), mais elle devient cette fois décidément la base de toute une vision philosophique de l'homme. Il débute par ce qu'il appelle une « phénoménologie » de l'homme. « Phénoménologie » dans le sens pauvre, je dirais presque vulgaire du mot, puisque l'A. en rejette expressément l'épistémologie. C'est une approche de l'essence de l'homme par une interprétation — qui ne manque d'ailleurs pas de conviction — des faits qui indiqueraient cette « Sachlichkeit ». L'A. passe ensuite à la métaphysique. Ce passage est effectué par la phénoménologie schelérienne de l'acte spirituel *(Wesensschau)*, qui mène à l'acceptation de l'esprit *(Geist)*. La pluralité de ces actes (hierarchisés) conduit à la constitution du soi *(Selbst)*, qu'il distingue, en complétant Scheler, du moi *(Ich)* comme unité biologique. — De ces premières parties du livre on retiendra surtout la détermination de la temporalité propre à l'acte, qu'il appelle « Überzeitlichkeit » et l'affirmation de l'unité et de la réalité de l'acte, conditions *sine qua non* de toute métaphysique. Une troisième partie traite de la métaphysique du corps *(Leib)*, et de son information *(Überformung)* par l'esprit. Leur rapport est éclairé par l'application au corps de la structure verbale *(worthaft)*. Tout ce chapitre, que nous ne pouvons résumer ici, mérite pourtant l'attention. Sa valeur principale est de fonder la possibilité de l'unité de la personne humaine, dont traite la quatrième partie, tout en donnant une actualité propre à l'élément matériel, qu'il dit « chtonique ». C'est cette unité de la personne humaine qui préoccupe surtout l'A., et qui doit fonder la responsabilité de l'homme devant les choses. Il doit remplir (*erfüllen*) le sens personnel de sa vie dans une décision, qui forcément ne peut être que « sachlich » ou « unsachlich ». L'homme est un être voué à la décision. D. S. B.

Gustav Siewerth. — Ontologie du langage. Préface de Brice Parain. Texte français, introduction et notes par Marc Zemb. (Coll. Textes et Études philosophiques). Bruges, Desclée de Brouwer, 1958 ; in-8, 187 p., 104 f. b.

Voici une étude d'un philosophe néo-thomiste sur la parole et l'image, spécialement en relation avec la critique de l'aperception. C'est un grand mérite du traducteur que d'avoir donné une introduction et des notes destinées à faire mieux comprendre le langage philosophique allemand. Intéressante comparaison entre le français et l'allemand au point de vue de leur valeur métaphysique. D. E. D.

Gustav A. Wetter. — Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Vienne, Herder, 4e éd. 1958 ; in-8, XII-693 p., 180 Sch.

La valeur scientifique et l'importance de l'ouvrage ne sont plus à établir. La première édition a été publiée en italien l'année 1947 par les soins d'une maison communiste de Milan (*Irén.*, 1951, p. 261). Une édition allemande remaniée a paru en 1952, suivie de celle de 1953 et 1956 et enfin après un nouveau remaniement encore la présente édition de 1958 qui devait tenir compte des décisions du XXe Congrès du Parti Communiste russe de février 1956. L'édition italienne louait le savant professeur de l'Institut Oriental de Rome pour la clarté et la pénétration de la doctrine matérialiste, celle de 1958 a été l'objet de violentes critiques dans la presse soviétique et principalement dans le livre de G. Klaus, *Jesuiten, Gott, Materie,* paru quelques mois avant celle-ci. La partie historique s'étend sur 250 pages environ, la partie doctrinale sur quelque 400 ; les critiques de l'A. sont formulées au cours de l'exposé et de façon succinte. La bibliographie (pp. 645-669), indique en majeure partie des livres et des articles russes publiés en Russie depuis la révolution et après la dernière guerre, ce qui montre avec quel soin et quelle ampleur l'A. a tenu à se documenter. — La partie historique montre l'origine et le développement du matérialisme dialectique en remontant jusqu'à Hegel, et en passant par Feuerbach, Marx, Engels, Lénine et Staline, jusqu'au manuel rédigé par plusieurs philosophes sous la direction de G. F. Aleksandrov en 1954 et déjà jugé insuffisant par les chefs du Parti. L'opinion finale de l'A. (il ne dit pas sa certitude) est que « la philosophie soviétique contemporaine ne contient plus beaucoup de dialectique authentique, mais est plutôt un évolutionnisme naturaliste enrobé dans une terminologie dialectique » (p. VII). Les événements des deux dernières années sont en train de lui donner raison. D'une part le matérialisme dialectique n'a pas trouvé une confirmation éclatante dans les dernières découvertes scientifiques, malgré les recherches des savants russes. D'autre part la *Courte histoire du Parti communiste mondial* (1938) pour laquelle Staline lui-même avait rédigé un exposé de la théorie du matérialisme dialectique et historique qui dans les années suivantes avait été publié à part comme une doctrine définitive et intangible, a été remplacée après la mort de Staline par le manuel élaboré sous la direction d'Aleksandrov. Ce dernier ouvrage, qui groupe les contributions de plusieurs membres de l'Institut de Philosophie de Moscou, devait mettre la doctrine philosophique officielle mieux en harmonie avec les idées de Lénine. La rédaction de ce manuel a pris quatre ans. Depuis, Aleksandrov n'est plus président de l'Institut de Philolophie et en 1958 a paru un nouveau recueil d'études sur le matérialisme dialectique intitulé : *Les fondements de la philosophie marxiste* (Moscou, 1958), qui marque un retour plus accentué à la dialectique de Hegel, dont la logique

avait été anathématisée comme trop spiritualiste. Au milieu de pareilles fluctuations d'idées et des contradictions idéologiques qu'elles entraînent inévitablement, il n'est pas facile de déceler les principes qui sont à la base de la doctrine philosophique communiste, surtout lorsque les chefs du Parti affirment que la philosophie n'est pas destinée à rechercher la vérité mais à être une arme idéologique dans la lutte des classes. Le mérite de l'A. est d'avoir, malgré ces difficultés, déterminé les étapes principales d'une pensée perpétuellement changeante et d'avoir pu leur donner un jugement de valeur. Si les exposés soviétiques du matérialisme dialectique sont éphémères au gré de la politique, l'ouvrage du R. P. Wetter restera longtemps encore une somme de la pensée russe à la recherche d'une philosophie créatrice et accessible aux nouvelles générations d'étudiants dans les Universités de l'URSS. D. T. B.

Eva-Maria Hamm. — Grammatik zu Sappho und Alkaios. (Coll. Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrg. 1951, Nr 2). Berlin, Akademie-Verlag, 1957 ; in-4, 234 p., DM 44,50.

L'ancien dialecte lesbo-éolique avait été traité jusqu'à présent dans les grammaires dialectales de R. Meister (*Die griechischen Dialekte*, 2 vol., Göttingen, 1882-1889 ; t. I, p. 3 sv.) de O. Hoffmann (*Die griechischen Dialekte* in ihrem historischen Zusammenhange mit den wichtigsten ihrer Quellen dargestellt, 3 vol., Göttingen, 1891-1898 ; t. II, p. 129 et sv.), et de Fr. Bechtel (*Die griechischen Dialekte*, 3 vol., Berlin, 1921-1924 ; t. I, p. 3 sv.). Le présent ouvrage est une étude exhaustive de ce dialecte ; il étudie la phonétique, la formation et la composition du mot, la flexion nominale et verbale. Il ne s'agit pas seulement d'un relevé des formes, mais d'une étude approfondie dans les perspectives de la grammaire historique. Ce nouvel examen était justifié aussi du point de vue des sources, depuis qu'un assez grand nombre de fragments de papyrus ont été découverts. Un précieux index de mots vient s'y ajouter ; son avantage méthodique est de donner un signe spécial aux mots qui se trouvent chez Homère et un autre signe aux mots qui sont témoignés dans les fragments de papyrus. Un désavantage pratique de cet index est certainement la façon compliquée de renvoyer au texte. En effet l'A. renvoie à un texte éparpillé en plusieurs éditions, alors que depuis quelques années il existe l'édition complète, sérieuse et commode de E. Lobel et D. Page (*Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford, 1955 ; v. *Irénikon*, t. 28 (1955), p. 237). Cela tient au fait que l'A. avait achevé son manuscrit déjà en 1952. On pourra cependant se référer à l'édition Lobel-Page grâce aux tables de concordance des éditions et à l'index des mots qu'on y trouve.

D. G. B.

T. B. L. Webster. — From Mycenae to Homer. A Study in Early Greek Literature and Art. Londres, Methuen, 1958 ; in-8, XVI-312 p., ill., 30/-.

Ce livre, tout bourré qu'il soit de renseignements techniques et minutieux se rapportant à tel et tel objet d'art archéologique, parvient malgré cela à être vraiment éclairant même pour un lecteur qui n'est nullement

spécialiste. Michael Ventris avait réussi en 1952 à déchiffrer l'écriture dite « linéaire B » conservée sur des tablettes de l'époque mycénienne (Knossos et Pylos). Cette découverte révéla que la langue de Mycènes et de sa civilisation était bel et bien le grec. Le professeur W. par conséquent, commence par étudier les cadres généraux de la société humaine au IIe millénaire av. J.-C., replace l'art mycénien dans ce cadre (emprunts et influences mutuels minoens, ugaritiques, mycéniens). De l'art plastique il passe à la poésie soulignant de façon très instructive tout ce que l'on peut trouver de renseignements sur l'un en bien étudiant l'autre. La thèse est donc que l'Iliade et l'Odysée sont remplies de souvenirs très anciens — et par le fait même souvent mal compris ou plus ou moins déformés — qui remontent au moins à cette époque de la civilisation mycénienne. La genèse de ces grands poèmes se comprend dans le cadre de prospérité renouvelée et d'essor culturel que nous révèle par ailleurs la révolution qui affecta l'art athénien entre 1100 et 800. L'A. n'omet aucun des aspects de la vie et de la pensée humaine et consacre une large place à étudier l'évolution des conceptions religieuses. Son livre est certainement destiné à marquer une étape dans les études de la Grèce antique et de la question homérienne. D. G. B.

Reino Hakamies. — Glossarium Latinitatis Medii Aevi Finlandicae. (Documenta historica quibus res nationum septentrionalium illustrantur edidit Academia Scientiarum Fennica, X). Helsinki, 1958 ; in-8, XVI-188 p., 900 mk.

On est heureux de saluer cet indice de l'intérêt porté aux études latines et à l'histoire nationale finlandaise. Dans ce petit glossaire, les explications sont données en finnois, suédois et français. L'ouvrage appelle certaines remarques : nous ne comprenons pas bien pourquoi *v*, *u*, *W*, *V* figurent tous entremêlés, ni pourquoi, après avoir décidé d'employer l'orthographe classique, on lit : *uespera*, *via*, *uiam*, *uiaculum*, *uiaticum*, ni non plus pourquoi *iehennalis* est donné sans commentaire au lieu du *gehennalis* normal. Puis vient le chapitre des significations : *abrotonicum* signifierait « vin d'aurore » ; peut-être bien, mais qui sait ce que c'est ? en tout cas pas le petit *Larousse*. S'agirait-il par hasard d'absinthe ? Pour *historia* nous lisons : « les leçons et les parties chantées de l'office ou bien seules les premières ou les dernières ». La citation cependant laisse supposer que *historia* a ici sa signification normale, courante, d'une suite de répons (« parties chantées de l'office ») à intercaler entre les leçons des nocturnes de matines. *Stola* est dit être une « étole » ou plus explicitement en suédois : « bindel... som går över axlarna till knäna » et la citation est : *fulget stola glorie*, où le sens est très certainement celui, très classique dans le latin liturgique, de « robe » ou « vêtement ». *Utpute* (= *utputa*) est donné comme équivalent à « en effet, notamment ». Normalement c'est plutôt « comme, par exemple », et dans la citation le mot est employé pour « en tant que ». *Singularis* est dit « sanglier », mais c'est *singularis ferus* (ps. 79) qui a cette signification (cfr citation) ; de même ce n'est pas *clericus* qui désigne un « curé de paroisse », mais bien le *parochialis clericus* de la citation. Ce travail, pourtant très probre, montre très clairement combien les érudits négligent la langue d'Église, et cependant elle a eu son importance dans le développement de la langue et de la littérature latines. D. G. B.

II. – HISTOIRE

Giulio Basetti-Sáni, O. F. M. — Mohammed et saint François. Ottawa, Commissariat de Terre-Sainte, 1959 ; in-8, 284 p.

Le danger que fit courir l'Islam à la chrétienté provoqua en retour une hostilité endémique et persistante à son égard. Depuis le VIIe siècle, tous les théologiens célèbres se sont fait un point d'honneur de polémiquer contre l'Infidèle. Saint François représente un courant opposé et résigné (à côté, ô paradoxe ! de Grégoire VII). Témoignage de la vie chrétienne, prédication, telles sont ses armes contre l'Islam. Il alla pourtant, selon son biographe, jusqu'à offrir l'ordalie aux musulmans mais elle n'eut point lieu. Les stigmates seraient, suivant l'A., l'acceptation du martyre que le Poverello avait, en vain, tenté de subir chez les musulmans. D. L. *P.*

G. Valetas. — *Μελέτιος Πηγᾶς. Χρυσοπηγή. Εὐαγγελικῆς διδασκαλίας περίοδος. 'Ανέκδοτοι λόγοι γραμμένοι στὰ* 1586-1587 *καὶ ἐκφωνημένοι στὸ ναὸ τῆς Χρυσοπηγῆς καὶ Παμμακαρίστου Κωνσταντινουπόλεως* (*κατὰ τὸν 'Αθηναϊκὸν κώδικα*). Athènes, *Πηγὴ 'Ορθοδόξου Βιβλίου*, 1958 ; in-8, 439 p.

Meletios Pigas, né en Crète en 1550 et mort comme patriarche d'Alexandrie (1590-1601) était connu jusqu'ici surtout comme polémiste anti-latin et par ses relations avec les protestants allemands desquels il espérait un soutien efficace dans ses luttes contre la propagande catholique en Orient. Par cette édition d'un choix de 30 sermons d'après un manuscrit du séminaire théologique de l'université d'Athènes, M. Valétas nous le fait connaître comme un prédicateur de qualité, vivant, tout proche du peuple. Ces sermons furent prononcés dans les églises de la Pammakaristos, enlevée au patriarcat en avril 1586 pour devenir la Fetiyeçami ou Mosquée de la Victoire, et dans celle de la *Chrysopigi* à Galata lors du premier séjour à Constantinople. Appelé d'Alexandrie en Russie par le tsar, il fut retenu à Constantinople par le patriarche Jérémie Ier et y resta trois ans (1585-1588). On possède de lui un double *kyriakodromion* (sermonnaire pour les dimanches), en tout plus de 100 homélies. Leur grande caractéristique est bien le fait qu'il s'adresse, comme il l'écrit lui-même à Martin Crusius, au *populo populariter*. Ce n'était pas l'habitude du temps où le *logiotatismos* dominait chez le clergé qui prêchait ou plutôt lisait des sermons anciens sans guère se soucier s'ils étaient compris par les fidèles. Pigas, au contraire, y ajoute même pas mal de particularités de son idiome crétois. Dans son introduction écrite en *dimotiki* d'aujourd'hui, M. Valétas nous décrit la personnalité du futur patriarche et son rôle historique comme ethnarque. Il se plaint amèrement de l'indifférence qu'on lui témoigne en Grèce. Il fait remarquer que les protestants et les catholiques ont exercé une grande influence sur l'Église orthodoxe quant à la nécessité de la prédication, sa forme (une plus grande simplicité) et spécialement quant à la langue. Pigas lui-même avait étudié à Padoue. On est un peu étonné de lire que Nicéphore Paraschis, l'exarque patriarcal en Pologne, y ait subi une mort de martyr de la part des Jésuites (p. 36). Renvoyons l'éditeur à O. Halecki, *From Florence to Brest*, p. 405 ss. De même l'orthographe

de certains mots est spécial, à commencer par l'*ΑΝΑΣΤΥΛΩΣΕ* sur la page du titre au lieu d'*ΑΝΑΣΤΗΛΩΣΕ*. Un glossaire détaillé se trouve à la fin du volume. D. I. D.

Joseph Gill. – The Council of Florence. Cambridge, University Press, 1959 ; in-8, 454 p., 47/6.

L'Institut Oriental de Rome a fait accomplir un progrès considérable aux sources relatives au Concile de Florence, et le P. Gill lui-même en a édité naguère les Actes grecs. Aussi l'A. peut-il nous en donner la première histoire, basée sur des sources critiquement éditées. Le concile qui porta un coup décisif au conciliarisme, mit également en veilleuse la réforme si nécessaire de l'Église mais réalisa à titre principal une union brève, quoique loyale, entre les hiérarchies d'Orient et d'Occident. C'est la sincérité de l'union ainsi réalisée qui se dégage des pages du P. G. qui, par là, contredit directement la thèse assez largement accréditée aujourd'hui non seulement chez les Orthodoxes mais chez beaucoup de catholiques. Remarquons en passant que l'art du narrateur se donne libre cours à propos des à-côtés du concile et de ses entractes, ce qui rend au surplus la lecture de l'ouvrage très agréable. L'A. consacre un premier chapitre à un survol rapide des relations entre les deux Églises depuis Constantin. Il traite ensuite, dans les deux suivants, des négociations avec les Grecs sous Martin V et surtout sous Eugène IV, jusqu'à leur arrivée, car ceux-ci, en fin de compte, preférèrent le pape à l'assemblée conciliariste de Bâle, laquelle donnait lieu d'ailleurs à des épisodes mouvementés. Ayant décrit le pittoresque des scènes d'accueil à Venise et à Ferrare, l'A. entame les controverses dogmatiques, après avoir précisé l'attitude des princes vis-à-vis du concile. Il consacre environ 150 pages à la question majeure du *Filioque* : l'« addition » à Ferrare, où Cesarini finit par convaincre Bessarion ; la question dogmatique à Florence, où, après des discussions sans résultat entre Jean de Raguse et Marc d'Éphèse à propos des Pères grecs, Jean introduisit dans les débats des textes des Pères latins. C'est ainsi que le principe, alors universellement admis, de l'harmonie des Pères entraîna la conviction des Grecs, sur le problème alors crucial du *Filioque*, à l'exception de Marc qui rejeta les Pères latins. L'A. insiste abondamment sur ce point, bien plus décisif à ses yeux que les causes extérieures au débat. Dès lors les autres sujets de divergence (purgatoire, Eucharistie et même primauté) furent résolus sans trop de difficultés, les Latins étant considérés par les Grecs comme orthodoxes sur la question jugée alors capitale. L'A. précise ensuite avec tous les détails nécessaires que c'est l'agitation orchestrée par Marc d'Éphèse, jointe à l'impréparation des esprits à Constantinople – seule la hiérarchie et l'Empereur étant unionistes – ainsi que les contrecoups du désastre de Varna qui amenèrent la rupture d'une union fragile. On pourrait se demander si aujourd'hui le principe de l'harmonie des Pères s'imposerait encore à tous les esprits. Rédigé par l'un des meilleurs connaisseurs des sources et du contexte historique du Concile, cet ouvrage mérite de demeurer pour longtemps un classique en la matière. – Ajoutons que le P. Gill a précisé certains points relatifs au Concile dans plusieurs articles. Une contribution remarquable donnée à la *Civiltà Cattolica* (juillet 1959, p. 47-58) souligne le fait qu'à Florence les évêques grecs ont été considérés

comme juges de la Foi, non point comme certains l'ont prétendu, à partir senlement de la signature du décret d'union, mais dès l'ouverture du concile, et donc dans tous les débats couciliaires. C'est dire que l'on tenait les deux Églises comme également habilitées avant l'union formelle à se prononcer sur l'objet de leurs litiges. D'autres articles disséminés dans la revue *Unitas* nous donnent un portrait des principaux protagonistes de l'assemblée unioniste. D. H. M.

Paolo Lamma. — Comneni e Staufer. Ricerche sui rapporti fra Bizanzio e l'Occidente nel secolo XII. (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Studi storici. Fasc. 14-18 et 22-25). Rome, Palazzo Borromini, 1955 et 1957 ; 2 vol. in-8, XVII-320 et IV-344 p., 4.500 et 3.600 lire.

Le professeur Lamma nous présente ici une étude magistrale sur le problème des rapports politiques, culturels et religieux entre l'empire byzantin et l'Occident, représenté surtout par l'empire germanique, l'État pontifical, les Normands de Sicile et les républiques maritimes italiennes. Entre eux toutes les combinaisons se réalisent avec deux constantes : la double hostilité entre les Normands, les envahisseurs d'un côté, et les Byzantins et Venise de l'autre ; ensuite il y a les heurts répétés entre l'Église de la réforme grégorienne et l'empire germanique des Hohenstaufen, la domination de fait de la Méditerranée par les Croisés et l'influence culturelle de l'Orient byzantin sur les forces augmentées de l'Occident. La vieille théorie de l'unité de l'empire romain était encore mise en avant par les Byzantins et tout ce qui a été fait contre elle, leur apparaît comme usurpation politique et ecclésiastique. La nostalgie de l'union religieuse subsiste également, surtout en Occident où on cherche à en sauver la possibilité. Peu de phénomènes historiques ont trouvé une interprétation aussi radicalement opposée en Occident et en Orient que les Croisades ; il semblerait que les différences et les équivoques accumulées que les rencontres entre les deux mondes provoquaient à chaque instant sur une échelle restreinte, aient atteint leur apogée, quand pour la première fois entrent en contact non plus les individus, mais les masses. L'union des Églises, qui fut la préoccupation constante des Comnène, s'est heurtée à l'impossibilité qu'eurent les Byzantins à comprendre et à accepter l'esprit de la réforme grégorienne. Les empereurs entrevoyaient la perspective de jouer encore une fois le rôle de défenseur de l'Église romaine ; c'était pour eux aussi l'occasion de renouveler leur prétention à la couronne de l'unique empire des Romains : l'unique façon d'établir l'unité voulue de Dieu résidait pour eux dans l'harmonie entre l'Église unique et l'empire unique. Cette politique de rapprochement, sans bases profondes dans le peuple, sera suivie de la réaction bien connue et violente sous les Ange et d'une catastrophe dans les rapports où les biens culturels seront pris et pillés par la main forte. Auparavant deux empereurs rivaux, Manuel Comnène et Frédéric Barberousse Ier ont dominé la trame de cette histoire si passionnante, dont l'A. nous a donné un récit circonstancié et une interprétation fondée toujours sur les sources. Un index des noms propres accompagne chaque volume ; les textes grecs cités auraient eu besoin d'une petite révision. D. I. D.

H. C. Porter. — Reformation and Reaction in Tudor Cambridge. Cambridge, University Press, 1959 ; in-8, XII-462 p., 52 /6.

Le rôle de premier plan joué par Cambridge durant tout le XVIe siècle justifie pleinement la présente étude consacrée à certains aspects de la vie de la célèbre université, si affectée par les remous de cette période agitée. Cet ouvrage d'une érudition agréablement dispensée, comporte trois parties très différentes : la première nous mène des débuts du siècle à 1559. L'A. y décrit avec charme l'université aux premiers temps de la chancellerie de Fisher et les transformations profondes que subirent alors les collèges, les bâtiments et certaines institutions, mais surtout il insiste par la suite sur les changements encore plus importants qui affectèrent la mentalité et les études en raison du développement de l'humanisme, spécialement à l'occasion du séjour d'Érasme. Puis il nous fait assister à l'extension progressive du mouvement réformé dans les collèges, jusqu'à l'apogée sous Édouard VI avec l'enseignement théologique de Bucer et de ses émules et les conséquences qui en découlèrent. Mais la réaction survint sous Mary et le changement de personnel entraîna l'exil d'environ quatre-vingts universitaires dont l'A. nous donne la liste par collèges, avec des commentaires. Sous Elizabeth, Cambridge allait devenir rapidement le centre de l'agitation puritaine. L'A. consacre sa seconde partie à décrire en détails les rivalités des factions dans les collèges, auxquelles préluda la rébellion de W. Fulke et de ses partisans à St John's en 1565, à propos de surplis. Ces désordres se doublèrent de conflits de compétence entre diverses juridictions extraordinaires et surtout universitaires, dans ce dernier cas en liaison avec l'opposition aux nouveaux statuts de 1570 imposés par Whitgift. Les troubles ne cesseront qu'après une dernière flambée à St John's sous la maîtrise de Whitaker. L'A. nous repose de certaines pages inévitablement fastidieuses de ces derniers chapitres en évoquant la pastorale édifiante et la dévotion de pasteurs puritains éduqués par cette *Alma Mater*. Puis, dans sa troisième partie, il passe à la théologie de la Grâce. Cambridge fut aussi vers 1590 le centre de la réaction aux doctrines calvinistes en ces matières. Aux thèses de W. Perkins de Christ's dans sa célèbre *Golden Chain*, ce concentré anglais de l'Institution, comme aussi à celles des milieux calvinisants l'A. oppose la doctrine des formulaires officiels et prépare ainsi son lecteur aux démêlés de W. Barrett à la suite de son fameux sermon du 29 avril 1595. Pour cet exposé chronologique, M. H. P. fait usage d'un manuscrit de Trinity dont Strype n'avait publié que des fragments et qui contient des lettres inédites de Whitgift. On en vient ainsi tout naturellement à l'examen des Neuf Articles de Lambeth dans leur deux rédactions. Enfin sont retracées les réactions à cette nouvelle bombe que fut le sermon de P. Baro le 12 janvier 1596. L'ouvrage se termine par l'exposé des doctrines d'Andrewes, alors master de Pembroke et d'Overall, successeur de Whitaker comme *Regius professor*, théologiens axés sur la *Via Media* qui ira se développant au XVIIe siècle.

D. H. M.

Paul A. Welsby. — Lancelot Andrewes, 1555-1626. Londres, S. P. C. K., 1958, in-8, 298 p., 25 /–

Jusqu'ici malgré les quelques travaux récents consacrés à Andrewes, il n'existait pas de biographie moderne et complète du personnage. L'A.

comble cette lacune avec érudition et originalité. L'existence d'Andrewes fut assez routinière, aussi l'A. abandonne-t-il, pour la partie centrale de son ouvrage, l'ordre chronologique qu'il avait suivi dans la période de formation de son héros, et distribue-t-il alors sa matière selon les divers aspects de l'activité de l'évêque *scholar* : la controverse romaine, les relations avec les protestants continentaux, le prédicateur et le courtisan, enfin les affaires ecclésiastiques et temporelles. Après un chapitre sur les dernières années, l'A. émet des réflexions sur la personnalité d'Andrewes. A ce propos, sans vouloir douter de la noblesse de sa vie privée il met une sourdine aux éloges des prédécesseurs : il relève les faiblesses de l'évêque dans sa vie publique qu'il attribue au manque d'engagement du *scholar* et aussi à l'adulation dont en partisan extrême de la royauté de droit divin, il fit preuve à l'égard de Jacques Ier. Dans son premier chapitre, M. W. a une bonne discussion sur le « puritanisme » d'A. à Pembroke College en liaison avec le sabbatarianisme de son Catéchisme. Les pages précises consacrées aux protestants continentaux, en particulier aux relations d'A. avec Casaubon, Grotius et les Arminiens nous semblent particulièrement dignes d'être relevées dans cette revue. Le chapitre concernant le prédicateur et le courtisan contiennent de bonnes mises au point. On s'étonnera cependant de ne trouver aucune mention de l'ouvrage objectif de Maurice F. Reidy, S. J., *Bishop Lancelot Andrewes, Jacobean Court Preacher* paru en 1955. L'article de J. B. Mozley dans le *British Critic* est de janvier 1842 et non 1845 comme il est indiqué par deux fois, la revue ayant d'ailleurs cessé à cette date. D. H. M.

F. R. Bolton. — The Caroline Tradition of the Church of Ireland, with particular Reference to Bishop Jeremy Taylor. (Church Historical Society). Londres, S. P. C. K., 1958 ; in-8, 340 p., 45 /–

L'Église anglicane d'Irlande est généralement considérée comme *Low Church* et l'on ne pense guère à sa tradition caroline, bien que Bramhall et Taylor soient les plus typiques des Carolins. L'A. consacre ses recherches à cette tradition, mais en réalité l'exposé va d'Ussher à W. Palmer (de Worcester) et l'on eût souhaité parfois plus de précisions sur ce que M. B. entend par « Carolins ». Une sorte de large introduction replace tous ces théologiens dans un contexte historique assez complexe. A noter que l'Église d'Irlande adopta en 1634 certains canons laudiens en matière liturgique. Le corps de l'étude est divisé en trois parties. La première traite de doctrine : les principes (Écriture et tradition), le ministère (valeur de l'épiscopat), enfin les sacrements (baptême et eucharistie auxquels s'adjoignent confirmation et pénitence). En ce qui concerne Ussher, Bramhall et surtout Taylor, l'A. fait des citations assez amples. La valeur œcuménique de cet ouvrage y eût gagné si l'A. avait, à l'occasion, redressé certains jugements carolins sur le « romanisme », trop liés à leur époque, surtout en ce qui concerne des questions de fait. Dans la seconde partie l'A. passe à la liturgie elle-même et à ses caractéristiques, carolines au moins au sens large. Il étudie un certain nombre de détails concrets concernant la célébration des principaux offices du *Prayer Book*. Enfin la troisième partie envisage l'ameublement des églises, d'après des informations parfois assez fragmentaires. L'A., complétant ainsi les études d'Addleshaw et Etchells, reconstruit un idéal sobre et digne, réalisé en fait à des degrés divers, et

qui demeure par là souvent assez « *évangélique* ». Enfin une section supplémentaire et qui est à l'origine de toutes ces recherches analyse un office non consigné dans le *Prayer Book :* la consécration d'une église, rituel datant de 1666, véritable fruit du carolinisme. Selon la démonstration donnée en ces pages, l'auteur en est précisément Jeremy Taylor. On admirera ces textes donnés en appendice, qui reflètent la piété anglicane du XVII[e] siècle, dont Taylor est considéré à juste titre comme l'un des meilleurs interprètes. Il serait intéressant de comparer la doctrine eucharistique de ces Carolins avec celle que vient d'exposer le Frère Yves Emery de Taizé dans *Verbum Caro* n° 51, pour les Réformés français de la même époque, chez qui les réflexions jaillies de la controverse n'ont pas eu d'écho dans la liturgie. L'ouvrage utile et attachant de M. B. aurait mérité une bibliographie systématique. D. H. M.

W. Jardine Grisbrooke. — Anglican Liturgies of the Seventeenth and Eighteenth Centuries. (Alcuin Club Collections, 40). Londres, S. P. C. K., 1958 ; in-8, XVI-392 p., 42/–

La liturgie eucharistique anglicane du type 1552 est apparue rapidement insuffisante à certains *High Anglicans* des XVII[e] et XVIII[e] siècles. Ce sont les divers essais tentés pour revenir à des usages plus conformes à la tradition qui font l'objet de cette étude très remarquable. L'A. fournit en premier lieu un commentaire historique, doctrinal et liturgique très précis et très riche des textes qui sont publiés par la suite — certains pour la première fois de façon critique — selon l'ordre chronologique, depuis la liturgie écossaise de 1637 jusqu'à celle de 1764 : deux liturgies qui ont eu une postérité dans les provinces de la Communion anglicane. On passe ainsi de la liturgie conservatrice de 1549, qui dérive de celle de Rome, à des modèles orientaux. En effet, si la liturgie écossaise de 1637, à propos de laquelle M. G. reprend la thèse de G. Donaldson (cfr *Irén.*, 1955, p. 479), la liturgie publique de E. Stephens et celle de W. Whiston s'inspirent à divers degrés de la première liturgie d'Édouard VI, par contre les autres suivent des modèles antiochiens, surtout pour l'anaphore : Jeremy Taylor, s'attache à S. Jacques : la 2[e] et 3[e] liturgie de E. Stephens semblent imiter de manière très personnelle les *Constitutions Apostoliques*, celle de Henley reprend des fragments des *C. A.* ; la liturgie des *Nonjurors* de 1718, que l'A. montre en relation avec les intéressantes conceptions eucharistiques de J. Johnson (*The Unbloody Sacrifice*, etc.) conserve les préfaces du *Prayer Book*, mais suit S. Jacques avant l'Institution et les *C. A.* après. La liturgie des *Nonjurors* de 1734 abrège ce dernier document. La liturgie du grand liturgiste Th. Rattray (1744) est en grande partie une pure traduction de S. Jacques. Enfin la liturgie écossaise de 1764, influencée par les *Nonjurors* et d'où dérivent la liturgie écossaise actuelle et celle des U. S. A., reprend intégralement le *Prayer Book* mais disposé selon l'ordre antiochien. Nous ne ferons qu'une légère critique à cette excellente publication, qui se trouve être le témoignage d'une odyssée spirituelle : C'est précisément que l'A. n'ait pas suffisamment indiqué les sources et la relation exacte de ces productions à leurs modèles orientaux. Pour prendre un exemple, p. 24 on ne soupçonnerait guère le contact étroit entre l'anaphore de Taylor et celle de saint Jacques et l'on ne peut apprécier les légères modifications introduites, dont certaines ont une

portée doctrinale. On est heureux d'apprendre que M. G. prépare un important ouvrage sur la doctrine et le culte des *Nonjurors*. Plusieurs coquilles : p. 52 la liturgie de Stephens est « electric » au lieu d'« eclectic » ! Les œuvres de Johnson sont données p. 72 et non p. 76-7. D. H. M.

P.-A. Robert. — La Flamme sur l'Autel. Essai sur la crise religieuse d'Alexandre Vinet. Lausanne, Éd. La Concorde, 1948 ; in-8, 164 p.

Constatant les désaccords mis en évidence par les différentes études déjà consacrées à Alexandre Vinet, l'A. se voit appelé à rouvrir l'enquête. Le caractère de Vinet, si réservé, et la nature de son œuvre, en vers, pour une bonne partie, ne facilitent pas le travail. Que fut au juste la « crise de Vinet » ? Rambert y voyait le passage de la religion passive, traditionnelle à une piété personnelle et vraiment vivante. P.-A. Robert ne peut admettre cette interprétation. Selon lui, Vinet connut seulement la tentation de la gloire littéraire (p. 157), épreuve dont il triomphera finalement, en partie grâce à ses souffrances physiques. L'A. fait grief à Rilliet d'avoir parlé d'un certain rousseauisme, c'est-à-dire d'une sorte d'Évangile naturel dans la pensée de Vinet. Or, suivant ce dernier, l'Évangile postule l'intervention particulière de Dien par le Saint-Esprit. Au reste, il mêle à la convenance de l'Évangile « un élément d'hétérogénéité transcendante ». Ces précieuses mises au point, la sympathie, la piété filiale même qui inspirent ces pages les recommandent aux admirateurs et surtout aux lecteurs de Vinet. Les critiques adressées à Rambert auraient cependant pu être plus nuancées ; Madame Vinet, témoin de choix, déclare en effet qu'en 1823 « commencèrent en lui les combats de la religion traditionnelle qu'il avait reçue d'autrui et l'enfantement intérieur de cette vérité » (p. 14 et plus bas). La thèse de Rambert a donc une certaine force. Quant à la pensée théologique de Vinet, même si on lui concède un certain surnaturalisme, il lui manque d'avoir trouvé les moyens — surnaturellement établis — d'atteindre Celui que Vinet, croyons-nous, a finalement saisi.

D. L. P.

L'Église Orthodoxe Russe. Organisation, Situation, Activité. Moscou, Éditions du Patriarcat, 1958 ; in-4, 232 p., ill.

Avant la révolution, le Saint-Synode faisait publier annuellement un rapport avec de nombreuses statistiques, sur la situation de l'Église russe et ses missions extérienres. Cette tradition est reprise sur une échelle plus modeste, mais avec une quantité d'illustrations d'églises, de monastères, de cérémonies, d'assemblées et de réceptions. Voici le contenu de ce volume : I. Église et État ; II. Gouvernement intérieur ; III. Diocèses, paroisses, monastères, séminaires ; IV. Services administratifs du Patriarcat ; V. Église rnsse à l'Étranger ; VI. Relations avec les Églises orthodoxes et hétérodoxes ; VII. Action patriotique ; VIII. Mouvement de la Paix. On regrette de ne pas trouver des données sur le nombre des paroisses dans les villes, des ordinations sacerdotales, etc... Cet ouvrage a été publié en même temps en français en allemand et en italien.

D. T. B.

Rouse-Neill. — Geschichte der Okumenischen Bewegung, 1517-1948, II. (Theologie der Ökumene, Band VI, 2). Göttingen, Vandenhoeck, 1958 ; in-8, 524 p.

La première partie de cet ouvrage a été présentée aux lecteurs d'*Irénikon* en 1958 (p. 387). Pour ce second volume il faut ajouter à ce qui a été dit pour l'ensemble de cette étude, qu'il est plus conforme à l'original anglais que le volume précédent. La liste des projets d'union entre les différentes Églises que l'on trouve en appendice au chapire X a été mise à jour jusqu'en 1957, de même la bibliographie. On a ajouté surtout des documents relatifs à l'assemblée d'Evanston et à d'autres réunions postérieures à la parution de l'édition anglaise. Grâce à ces additions, la traduction allemande est devenue plus complète et plus précieuse encore que l'original. Cet ouvrage, dorénavant indispensable, car il groupe à peu près tous les éléments de l'histoire de l'œcuménisme d'une façon claire et méthodique, est ainsi accessible en anglais et en allemand, en attendant qu'il le soit dans d'autres langues encore. D. P. B.

Lord Altrincham. — Two Anglican Essays. Londres, Secker and Warburg, 1958 ; in-12, 128 p., 10/6.

Ces deux essais dédicacés à ses « filleuls, dans l'espoir qu'ils seront confirmés non catéchisés » n'auront, certes, rien fait pour diminuer la réputation d'enfant terrible que le noble lord s'est acquise. Le chrétien « orthodoxe » doit se demander tout de suite : confirmés en quoi ? La réponse semble être : dans cet être d'imagination dans lequel lord A. désirerait que se muât l'Église anglicane, une « institution nationale » capable de grouper la grosse majorité de la population britannique ; ou plus probablement encore : dans la foi personnelle que l'A. oppose si systématiquement à tout régime dogmatique révélé. Le passage sur le *Credo* des apôtres (p. 24 ss.) montre le plus authentique lord A. des journaux à sensation. Est-ce à prendre au sérieux ? D. G. B.

J. Davis McCaughey. — Christian Obedience in the University. Studies in the Life of the Student Christian Movement of Great Britain and Ireland, 1930-1950. Londres, SCM Press, 1958 ; in-8, 228 p., 25/–

Ce livre étonnera probablement tout lecteur qui ne vit pas habituellement dans le monde estudiantin, peut-être même étonnera-t-il tout catholique quel que soit son milieu. Par exemple, nous autres catholiques ne sommes pas habitués à penser que de jeunes chrétiens idéalistes aient pu s'engager en Espagne pour se battre *contre* Franco. Et cependant, il y en eut. Les longues pages sur le travail de contact mené avec les universitaires pris dans la lutte mondiale de 1939-1945 et dispersés partout sont prenantes malgré leurs longueurs, et pour la période de l'après-guerre on apprendra avec intérêt et édification tout ce que fait ce mouvement essentiellement œcuménique en intention et en réalisation. La place de l'Action chrétienne des étudiants russes est plus grande dans ce livre qu'on le croirait à ne s'en tenir qu'au titre. L'intérêt de l'ouvrage, pour être assez spécialisé, n'en est pas moins grand dans son domaine. D. G. B.

William Mulder. — Homeward to Zion. The Mormon Migration from Scandinavia. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1957 ; in-8, XIV-376 p., 7,50 dl.

La lecture de ce livre captivant peut éclairer plusieurs aspects du problème du prosélytisme, si actuel en ce moment dans les milieux œcuméniques et surtout dans l'Orthodoxie. En effet, nous voyons ici à l'œuvre de braves gens convaincus que le millennium est imminent. Ils doivent proclamer cette nouvelle capitale et essayer de sauver de la destruction certaine qui les menace tous ceux qu'ils pourront toucher. Conséquence, la prédication en Scandinavie parmi les luthériens et avant tout parmi les luthériens déjà désaffectés, d'où double vol : à l'Église luthérienne établie et à la secte dissidente. Des dizaines de milliers de ces prosélytes ont quitté leur pays pour se rassembler dans Sion (c'est-à-dire Utah, U. S. A.), pour construire sur terre le royaume où Jésus-Christ viendrait les trouver et les sauver. Ici à leur tour, dans cette Sion terrestre, ils sont devenus l'objet de la sollicitude missionnaire d'autres chrétiens dont la conscience ne pouvait permettre que des hommes restent ainsi enveloppés dans les ténèbres des illusions mormonnes. Et puis, la triste constatation répétée tout le long du livre — comme déjà tant de fois tout au long de l'histoire chrétienne — que la parousie ne se réalise pas : on n'aurait « jamais imaginé que l'expérience millénniale se consumerait, que le programme du rassemblement s'arrêterait, que la doctrine même, tout en conservant le même langage, subirait un changement. (...) Les grands événements qui avaient semblé si proches, s'estompaient dans un avenir suffisamment éloigné pour ne plus être inquiétant » (pp. 29-30). Si en 1856-1860 mille immigrants poussèrent des charrettes à bras contenant toutes leurs possessions sur mille milles, de Florence (Nebraska) à Salt Lake City (p. 173), pour s'assurer une place dans le Royaume, quarante ans après, le terme Sion était venu à signifier tout lieu habité par les cœurs purs, et le millenium biblique n'eut plus d'attirance en Europe pour une génération sceptique (pp. 301-302). Entre-temps cependant et malgré toutes les vociférations indignées des Américains, les États-Unis avaient absorbé quelques-uns de leurs meilleurs immigrants. — M. M. n'a pas seulement fait une importante contribution à l'étude de l'histoire américaine, il a écrit un livre passionnant. On aimerait recommander l'étude de certains chapitres aux hommes d'Église dans les pays où le prosélytisme américain s'exerce de nos jours. Il y a cent ans, les royaumes scandinaves se trouvaient devant le même problème. Ils ont tout essayé, mais ni alors ni maintenant ces efforts n'ont eu d'autre résultat que de stimuler les missionnaires à de plus grands efforts, puis... l'agitation s'est tassée, les « Saints du dernier jour » ont abandonné leurs excès les plus choquants, l'Église a perdu des fidèles peu convaincus, les sectes en ont gagné pour en reperdre à leur tour. Le fond a peu changé mais la carte religieuse démographique s'est modifiée légèrement. D. G. B.

Raymonde Foreville. — Le Jubilé de saint Thomas Becket du XIIIe au XVe siècle (1220-1470). (Bibl. générale de l'École pratique des Hautes Études, VIe section). Paris, S. E. V. P. E. N., 1958 ; in-12, XVII-242 p.

Dans dix ans, on célébrera le 8e centenaire de la mort de saint Thomas Becket. Le livre de R. Forville est de circonstance. Personne n'a à notre époque, une meilleure connaissance des sources concernant le martyr de Cantorbéry. Il s'agit d'analyser les documents qui traitent des divers

jubilés célébrés en l'honneur du saint, de 1220 à 1470. L'étude, les documents, les notes, mille indications donneront ample matière pour l'étude des rites, de la piété, de l'hagiographie, même de la théologie comme de l'archéologie. L'auteur avait publié, en 1943, un imposant volume sur l'Église et la Royauté en Angleterre sous Henri II Plantagenet. D. Th. Bt.

Domna Ursula M. Schuver O. S. B. — De Reus op de Sint-Jorisberg. Rotterdam, De Forel, 1959 ; in-8, 456 p., ill., fl. 12,50.

Cet ouvrage est divisé en de nombreux et courts chapitres ou l'A., dans un style simple et alerte raconte les événements de la vie mouvementée du métropolite de Lemberg, André Szeptyckyj. Ces esquisses s'amalgament en un tableau saisissant de la personnalité puissante de ce prélat, issu d'une famille illustre de l'Ukraine, qui avait compté plusieurs métropolites dans sa lignée et verrait le dernier devenir, durant les quarante-quatre années de son épiscopat, le protecteur et l'ange tutélaire de son peuple au moment où il traversait les années les plus sombres de sa longue et glorieuse histoire. L'A. pour composer ce livre, ne pouvait se documenter aux Archives de Lemberg, qui sont en ce moment inaccessibles, mais a dû patiemment recueillir des souvenirs et des documents auprès des réfugiés ukrainiens en Europe et aux États-Unis. Ce qui ressort de cette émouvante biographie, c'est la fidélité de ce peuple et de son pasteur à sa religion chrétienne et au siège de Rome. Or c'est précisément cette fidélité qui lui a valu durant ces cinquante dernières années les pires traitements de la part des puissants voisins qui l'ont successivement annexé : la Russie tsariste et bolcheviste, la Pologne. Nous suivons l'enfance, la jeunesse, l'entrée chez les moines basiliens, (ce qui semblait une déchéance) du jeune Romain Szeptyckyj, nommé bientôt évêque uni de Stanislavov et dès 1900 monté sur le siège métropolitain de Lemberg. A l'âge de 25 ans le métropolite, qui a le pressentiment des malheurs qui vont fondre sur son pays, se fait le chef et le protecteur de son peuple par une sage administration avant la première guerre et, durant celle-ci, par des interventions vigoureuses à l'encontre des mesures tyranniques des pouvoirs occupants. Déjà avant la guerre sa sollicitude pastorale s'étendait a un groupe très restreint encore de catholiques de rite byzantin, qui s'était formé en Russie et le métropolite avait obtenu du pape saint Pie X des pouvoirs très étendus pour organiser un apostolat dans ce pays. Cette action lui valut un emprisonnement de plusieurs années en Russie. Libéré à la fin de la première guerre, il crée un vaste mouvement en Europe occidentale en faveur de l'Union des Églises et parcourt dans ce but les grandes capitales de l'Europe, faisant naître partout de la sympathie pour l'Orient chrétien. Après 1935 c'est contre le gouvernement polonais qu'il lutte pour protéger les églises et les fidèles du rite byzantin orthodoxes et unis. La seconde guerre le voit tenter un rapprochement entre les évêques orthodoxes et unis, qui fut malheureusement un échec et amène, après la mort du métropolite, une persécution de l'Église d'Ukraine unie de la part du gouvernement soviétique pour détruire entièrement cette Église. Au milieu de ces épreuves et malgré une paralysie qui le cloua sur une chaise longue, le métropolite André continua à diriger sa province ecclésiastique et à soutenir jusqu'à sa mort ses ouailles si cruellement torturées. D. T. B.

Jacques Leclercq. — L'Abbé Robert Kothen. Une vie de prêtre. Namur, Éd. du Soleil Levant, 1958 ; in-12, 271 p.

L'idéal de l'abbé Kothen était de conquérir le monde au Christ. Il s'y donna sans compter. Félicitons-nous de ce que le chanoine Leclercq nous ait dépeint de sa plume alerte et vivante cette vie de prêtre. Kothen méritait une place d'honneur pour le sérieux de ses qualités, le don entier de soi « humblement, petitement », ses activités tant littéraires que sacerdotales non moins que pour ses réalisations innombrables dont le fleuron nous semble bien être sa chère Société des Saints-Côme-et-Damien. L'abbé Kothen s'était aussi intéressé à l'œcuménisme. D. L. P.

Karl Manitius. — Gunzo : Epistola ad Augienses und Anselm von Besate : Rhetorimachia. (Mon. Germaniae Hist., Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, II). Weimar, Böhlaus Nachfolger, 1958 ; in-8, 216 p., 2 pl., DM 19,50.

Les deux documents présentés ici sont des œuvres d'humanistes nord-italiens du Xe siècle finissant et du milieu du XIe siècle. L'éditeur donne dans ses introductions tout ce qu'on sait des deux AA. et décrit les mss. et les principes d'édition. Gunzo adresse une lettre aux moines de Reichenau pour se plaindre des indignités auxquelles on a osé le soumettre à Saint-Gall à cause d'une malencontreuse faute de grammaire ; Anselme écrit un pamphlet comme modèle de composition rhétorique. D'intérêt très limité, ces deux écrits témoignent néanmoins de cette culture très raffinée mais peu débitrice de la morale chrétienne que cultivaient à l'époque certains milieux cléricaux. D. G. B.

André Bonnard. — Greek Civilization from the Iliad to the Parthenon. Translated by A. Lytton Sells. Londres, Allen and Unwin, 1957 ; in-8, 198 p., 32 ill. hors-texte.

Traduction anglaise d'un ouvrage paru en français à Lausanne en 1954. Reconnu comme étant l'un des plus brillants hellénistes contemporains, le prof. Bonnard a écrit pour le grand public une remarquable introduction à la civilisation grecque. Couvrant la période d'Homère à Periclès, son étude décrit en la détachant sur l'arrière-fond des luttes nées de l'évolution sociale, la marche du peuple grec vers la perfection. Il illustre sa thèse par l'analyse de l'Iliade, de l'Odyssée, des poètes lyriques, de différents problèmes tels que le statut de la femme grecque, la religion, le sens de la justice, etc. Un volume à paraître prochainement dépeindra la pleine efflorescence de la culture grecque et son rapide déclin. C. R.

Vasile Grecu. — Ducas. Istoria Turco-Bizantina (1341-1462). Édition critique.

— **Laonic Chalcocondil. Expuneri Istorice.** Traduction roumaine. (Coll. Scriptores Byzantini, I et II). Édit. de l'Académie de la République Populaire Roumaine, 1958 ; 2 vol. in-8, 503 et VIII-355 p., 31 et 22.50 lei.

Parmi les historiens byzantins qui ont raconté l'écroulement de leur empire au XVe siècle, quatre hommes se sont distingués : Sphrantzès, Critoboulos, Ducas et Chalcocondylès. Du dernier, M. Grecu nous présente

ici une traduction roumaine annotée, faite d'après l'édition de Darko (Budapest 1922/7) ; il a publié en même temps une édition critique, annoncée il y a longtemps, du texte grec de l'*Histoire* de Ducas avec une traduction roumaine annotée en regard. Ces deux historiens, contemporains d'une bonne partie des événements qu'ils rapportent, se sont placés à un point de vue différent et ont écrit dans une langue différente. Chalcocondylès, né à Athènes, imite ses modèles Hérodote et Thucydide et décrit plutôt l'ascension et l'extension progressives de l'empire ottoman jusqu'en 1464 ; en atticisant, il devient un précurseur du deuxième humanisme grec. Pour lui les Chevaliers de Saint-Jean de Rhodes et les derviches turcs sont des « naziréens ». M. Grecu s'est bien acquitté de la tâche ardue de la traduction d'une langue artificielle, bien moins vivante que celle de Ducas. Celui-ci était né en Asie Mineure ; entré au service du podestà Adorno de la Nouvelle Phocée, ensuite des Gattilusi de Lesbos, chargé comme Chalcocondylès de plusieurs ambassades et aussi patriote que lui, il fut un partisan convaincu et ardent de l'union des Églises conclue à Florence et cela pour des motifs religieux, comme M. Grecu l'avait déjà démontré auparavant. Sa langue a un aspect double : tout en tâchant de lui garder un certain caractère archaïque, il ne dédaigne pas d'y introduire des formes et des expressions populaires, mais avec modération. Il est encore bien loin de la *dimotiki* de son temps. De là, dans les formes, certaines inconséquences qui parfois peut-être peuvent être attribuées aux copistes. Un contrôle des variantes nous incline à penser que l'éditeur aurait pu laisser dans le texte plusieurs particularités déjà anciennes de la langue populaire, renvoyées aux notes et qui reviennent avec une certaine fréquence. Les exemples les plus frappants sont l'emploi de l'accusatif au lieu du datif et celui du participe présent invariable. C'est là la conclusion à laquelle nous amène la comparaison avec la langue des lettres de Nicon de la Montagne Noire. Bien qu'il ait écrit quatre siècles avant Ducas, il est bien plus proche de la langue moderne grâce au fait qu'il n'a pas reçu de formation littéraire ni d'« instruction extérieure ». Les inconséquences ne se comptent pas chez Nicon. La première édition de Ducas par Bullialdus (1649), réimprimée par Migne (PG 157) fut légèrement améliorée, sans recours au manuscrit unique et parfois bien à tort, dans celle de Bonn (1834). M. Grecu y a mis un grand soin. Quelques fautes, surtout dans l'accentuation, n'ont pas été relevées dans les *Errata*. Dans les notes on constate l'absence de quelques indications de textes scripturaires introduits dans le texte par Ducas. Remarquons que la *Polis Klosion*, *Klozi* en roumain, Sluis, se trouve aux Pays-Bas, et non en Belgique (*Chalcocondil*, p. 325). Dans la traduction de Ducas (p. 136), l'éditeur a conservé sans l'annoter, l'erreur de Ducas sur le marquis « de Monte Ferara » où il s'agit de « de Monferato ». On peut regretter que la situation actuelle de la Roumanie ne lui ait pas permis de consulter les deux ouvrages du R. P. Janin sur la topographie et sur les églises et les monastères de Constantinople. Les deux volumes, surtout l'édition de Ducas, sont pourvus d'excellents Index ; l'éditeur a ajouté aux mots relevés dans l'*Index verborum* une traduction latine en plus de la roumaine. Nos deux historiens ont apporté une contribution remarquable à l'histoire des principautés roumaines au XVe siècle quand les fils de leurs boyars occupaient des fonctions militaires importantes à la cour byzantine. Aussi ne peut-on que se réjouir du fait que l'excellent byzantiniste qu'est M. Grecu ait pu mener à bon terme ces deux publications.

D. I. D.

Philip P. Argenti. — The Occupation of Chios by the Genoese and their Administration of the Island 1346-1566. T. I., Text, XII-714 p. ; T. II, Codex and Documents et T. III, Notarial Deeds, XVIII-982 p. Cambridge, Univ. Press, 1958 ; 3 vol., in-8, : 15.15 s.

En vingt-cinq ans de publications, l'A. a réussi à rassembler une documentation extraordinaire sur la patrie d'Homère qui est aussi la sienne. Après quelques monographies d'inspiration patriotique, il aborda résolument la publication des sources d'archives et les travaux de base, de sorte que l'on lui doit aujourd'hui une connaissance particulièrement riche de la période médiévale et moderne de la grande île égéenne : géographie, documents d'archives, folklore et histoire propre. — La partie documentaire du présent ouvrage s'étend sur les vol. II et III à travers une pagination suivie. Elle comporte au T. II la publication intégrale d'un recueil spécialement abondant sur la période considérée (codex Berianus Chiensis) conservé à Gênes à la *Biblioteca Civica Berio*. Ce recueil est une copie d'originaux, accrue progressivement au cours du XVe siècle ; il fut réalisé pour les Paterii, mais passa ensuite aux Giustiniani. Les pièces s'échelonnent de 1346 à 1488 et sont en latin, sauf un chrysobulle impérial. Ce vol. contient encore 45 autres documents officiels d'origine variée, latins ou italiens, classés par ordre alphabétique. Le T. III contient 417 actes notariaux passés devant sept notaires connus, servant de cadre de classement, plus quelques pièces anonymes. Pour rendre utilisable cette masse de renseignements dispersés, on a élaboré un index alphabétique unique de plus de 80 p. Il n'y a cependant pas de glossaire dans les langues originales. — Dans le but de faire œuvre de véritable histoire, le tome I constitue une vraie synthèse aux aspects multiples. Une moitié concerne l'histoire politique comme il est normal ; l'A. trace ensuite une série d'études originales et détaillées sur l'administration, la vie économique et sociale durant les 220 ans de la période génoise. L'histoire de Chios, engrenage important dans le monde égéen, pouvait difficilement être isolée en l'absence d'études médiévales d'ensemble assez nettes pour servir de référence, de sorte que l'A. s'est étendu d'une part sur l'expansion coloniale génoise bien avant la date où elle entre en scène à Chios, d'autre part sur la menace croissante des Turcs avant la conquête de l'île à son tour. Les circonstances de la conquête, l'attitude vis-à-vis de l'empire byzantin, les démêlés avec Venise et Pise, la constitution de la *Mahona* (compagnie génoise militaire et commerciale qui inféode et exploite l'île) sont tous sujets qui prennent les huit premiers chapitres. La nature des documents rassemblés permet aussi l'établissement d'un système précis de droit administratif : les institutions civiles, la fiscalité et la procédure. De la vie économique, c'est l'agriculture et le commerce qui fournissent matière en l'occurrence. Ici se place une étude topographique de la ville, des sites et des constructions contemporaines. De la vie sociale, on a surtout retenu la structure et les relations des classes sociales, la famille, les Grecs, les Latins, les esclaves, les arts et les métiers. On est étonné de ne trouver après de tels développements qu'un court chapitre (ch. XV) pour finir sur la vie ecclésiastique : relations Grecs-Latins et listes des paroisses et maisons religieuses. Le vol. contient encore avant l'index une table chronologique et la bibliographie. Une carte administrative illustre l'exposé correspondant. D'après le tableau minutieux et coloré de cet historien

spécialisé, il ressort que la période considérée fut féconde pour l'île, malgré la nationalité et la confession qui séparaient Latins et Grecs. Ils ont vécu à cette époque en bonne intelligence et ne se sont guère heurtés, l'A. se plaît à le souligner. A d'autres âges, il n'en fut pas de même. En résumé, outre la vaste érudition amoncelée par un zèle appliqué, on apprécie la probité de l'historien pour qui le patriotisme agissant commence par la recherche soigneuse et l'exposé serein des faits. D. M. F.

Donald M. Nicol. — The Despotate of Epiros. Oxford, Blackwell, 1957 ; in-8, XII-252 p., 32/–

Dans le cadre chronologique 1204-1261, qui délimite la domination latine au siège de l'empire, Constantinople, une dizaine de chapitres traitent des péripéties des membres de la maison Comnène-Doukas-Ange dans les provinces occidentales de l'empire. Leur action est considérée principalement comme résistance aux envahisseurs et centrée sur la rivalité avec Nicée vers la restauration de l'empire à Constantinople. Un exposé d'histoire ecclésiastique s'étendant aux années 1215-1230 tend à transposer sur le plan d'Église cette même rivalité sous la pression de Théodore qui se fit couronner à Thessalonique. Quelques excursus sont reportés à la fin : archéologie, généalogies, topographie, bibliographie, index d'usage et carte sommaire. Après les analyses minutieuses des spécialistes qui ont revu tout le dossier, il devient inutile de piétiner un vaincu. Les prétentions affichées et le caractère superficiel de l'ouvrage ont permis semblable sévérité. En attendant l'étude idéale qui jette la lumière sur cette période obscure d'une province excentrique, on est cependant satisfait de posséder un résumé facile dont les références nombreuses permettent de retrouver des pistes. D. M. F.

Annuaire scientifique. — *'Επιστημονικὴ 'Επετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου 'Αθηνῶν, Περίοδος Δευτέρα, Τ. Θ'* : 1958-1959. Éd. sous la direction du prof. G. Zoras. Athènes, 1959 ; in-4, 596 p.

Le tome IX de l'Annuaire scientifique de la Faculté de Philosophie de l'Université d'Athènes contient de nouveau bon nombre d'articles intéressants parmi lesquels nous relevons les suivants : G. Mylonas, *Témoignages d'auteurs chrétiens sur les mystères d'Éleusis* (p. 7-58). A cause de la loi du silence vigoureusement observée, l'espoir est vain de trouver quelque chose sur la célébration des mystères proprement dite chez les philosophes anciens. Ils ne relatent que les rares faits communément connus, et qui ne tombaient pas sous le silence. Les Pères des cinq premiers siècles, cependant, donnent des témoignages appartenant à la *τελετή*. L'A. s'occupe ici surtout de trois écrivains patristiques : Clément d'Alexandrie, Asterios, évêque d'Amasie, et Hippolyte. Après avoir examiné ce qu'ils racontent des mystères païens, M. M. doit constater que les Pères ont mélangé des éléments appartenant à des cultes différents et, par conséquent, il est impossible de savoir ce qui appartient en propre aux mystères d'Éleusis. D'ailleurs, les Pères ne connaissaient les religions à mystères que par ouï-dire ; aucun d'eux n'en avait une expérience personnelle. Ainsi le *φαλλός* mentionné par Tertullien n'appartient pas aux mystères d'Éleusis, pas plus que le *ἱερὸς γάμος*, qui fait partie des mystères de Rhéa-Cybèle-Attis.

Conclusion : Ce n'est pas sur les témoignages de Clément, d'Hippolyte et d'Asterios que nous pouvons émettre des hypothèses scientifiques en vue de connaître la τελετή spécifique d'Éleusis. K. VOURVERIS, *Dialectique et apologétique de l'humanisme grec dans la vie d'après-guerre* (p. 153-157). L'A. plaide en français pour un renouveau de l'humanisme classique en Grèce qni devrait atteindre et influencer tout le peuple. Sp. MARINATOS, *La crevasse de Delphes et « l'esprit » de la Pythie* (p. 342-354 ; 2 photographies). K. MERENTITIS, *Observations syntaxiques et philologiques sur l'hymne à Dionysos de la collection de Zereteli* (p. 431-484). Err. SKASSIS, *Suite du dictionnaire latin-grec* (p. 485-500). Th. TZANNETATOS, *Nouvelles observations sur le dictionnaire Liddle-Scott-Jones* (p. 501-509). C'est la suite des observations que l'A. avait déjà publiées il y a quelques années (*Σύμμεικτα φιλολογικά*, Athènes, 1949) ; d'autres suivront. Ces remarques bien faites sont publiées en vue de l'édition du Supplément de ce dictionaire. G. Th. ZORAS, *Les derniers discours de Constantin Paléologue et de Mohammed Porthetos avant la chute* (p. 510-538), communication de l'A. faite au congrès des byzantinologues à Munich (sept. 1958). Les discours ne furent pas prononcés selon le texte qui nous est parvenu et que nous devons sans doute à Léonard de Chios et Critoboulos. Viennent enfin deux oraisons funèbres prononcées par les prof. Tomadakis et Zoras à l'occasion du décès du célèbre byzantinologue Nic. Bees (1883-1958). D. Bf. M.

Agnes Mure Mackenzie. — The Scotland of Queen Mary and the Religious Wars, 1513-1638. Édimbourg, Oliver and Boyd, 2e éd. 1957 ; in-8, XVI-404 p., 20/–

Réédition de l'ouvrage paru en 1936, ce livre fait partie de la série consacrée par l'A. à l'histoire de l'Écosse, reprise ici après Flodden, qui marque une étape (1513). Jacques IV laisse un fils âgé de deux ans (Jacques V) qui disparaîtra à trente et un ans, laissant lui-même sa succession à sa fille Marie, âgée d'un an. C'est dire que s'ouvre une ère d'énormes difficultés. Les deux branches des Stuarts personnifieront les deux grandes divisions de la période naissante. Aux difficultés politiques, s'ajoutent maintenant les querelles religieuses. La vieille Église qui soutenait les rois dans leur politique orientée vers une alliance continentale s'opposant à l'Angleterre, s'était affaiblie, elle se mourait et une nouvelle religion venait la défier. L'influence des Calvin, Luther, Knox accélère la chute de Marie qui doit abandonner son trône. C'est la fin de la première maison des Stuarts. Les soixante-dix ans suivants seront fertiles en événements : procès et exécution de Marie, guerres politiques et religieuses, l'épiscopalisme succombe devant l'avance dominatrice du presbytérianisme. Jacques VI parvient néanmoins à consolider le pouvoir royal et réussit même à réunir à son trône celui d'Angleterre (Jacques Ier). Bien dans la note soignée des ouvrages de A. M. Mackenzie, celui-ci comporte également une abondante et précieuse bibliographie ainsi que des tableaux éclairant une généalogie assez compliquée. C. R.

Manfred Kridl. — A Survey of Polish Literature and Culture. (Slavistische drukken en herdrukken, IX). La Haye, Mouton, 1956 ; in-8, XII-526 p., fl. 36.

Cette publication sera d'une grande utilité à tous ceux qui étudient les problèmes de l'Est européen et du monde slave. Sans se limiter aux aspects purement littéraires, l'A. tient largement compte des facteurs politiques et sociaux qui influençaient la vie culturelle de chaque époque. Les résumés des principaux ouvrages guideront le lecteur étranger dans le choix de lectures, et il trouvera également une liste d'études sur la littérature polonaise parues en allemand, anglais, français et italien. Les extraits de quelques œuvres célèbres donnés en traduction font ressortir les traits saillants de la grande poésie romantique. D. H. C.

Const. D. Kalokyris. — *Αἱ Βυζαντιναὶ Τοιχογραφίαι τῆς Κρήτης. Συμβολὴ εἰς τὴν χριστιανικὴν τέχνην τῆς Ἑλλάδος.* Athènes, Apostoliki Diakonia, 1957 ; in-8, 192 p., 103 pl.

— *Ἰωάννης Παγωμένος, ὁ Βυζαντινὸς ζωγράφος τοῦ ΙΔ' αἰῶνος.* Kritika Chronika, Tome 12, 1959. Héraclée, Crète ; in-8, 20 p., 26 pl.

Dans un premier chapitre du premier livre, après un aperçu de l'histoire de l'île de Crète pendant la deuxième période byzantine et la domination vénitienne, l'A., professeur adjoint à l'Université d'Athènes, donne une description détaillée des églises crétoises en indiquant leur nombre et la chronologie de leur fresques. Suivent différentes listes avec toutes les églises possédant des fresques. Enfin la dernière partie de ce chapitre nous signale les noms des principaux iconographes et fondateurs, parmi lesquels émergent surtout les peintres Jean Pagoménos et Georges Provatopoulos. La réponse à la question des différents thèmes de l'iconographie byzantine en Crète, se trouve au chapitre II, où l'A. explique les différents cycles de peintures en commençant par les douze grandes fêtes de l'année liturgique byzantine. On y trouve une description détaillée des fêtes de Notre-Seigneur, ainsi que d'autres fêtes apparentées à ce cycle. Les thèmes concernant la Mère de Dieu et le cycle des saints sont traités avec la même compétence et l'A. n'avance aucune affirmation sans l'accompagner de nombreuses références. Est indiquée ensuite la place qu'occupent généralement les différentes scènes dans les églises, selon la disposition habituelle de la tradition byzantine, comme celle-ci a été élaborée entre le XIe et le XIVe siècle. Au lieu de la Mère de Dieu, nous trouvons en Crète plus d'une fois la Déisis ou le Christ Tout-Puissant dans la conque de l'abside, comme en Cappadoce ou en d'autres contrées d'Asie Mineure. Le chapitre suivant analyse la valeur technique et qualitative des fresques. L'A. cherche à définir ces valeurs en considérant successivement la manière de traiter les figures, les vêtements, l'entourage et les lumières. Il note la stylisation et la simplicité des fresques anciennes qui, avec leurs grands yeux en forme d'amande, nous renvoient vers des prototypes plutôt anatoliens, sans nier pour autant l'influence des grands centres comme la capitale ou Salonique. Enfin, dans un dernier chapitre l'A. discute la question de l'école dite « crétoise ». Elle doit son origine surtout au fait que l'île se trouve à mi-chemin entre l'Asie, l'Europe et l'Afrique. Les influences de ces trois continents s'y sont fait sentir. La grande île a servi d'intermédiaire entre l'Asie Mineure, les îles, la Grèce et l'Occident. Les différentes influences furent tour à tour assimilées, rejetées ou propagées. Le résultat de tout cela fut une création originale qui s'appelle « École crétoise ». Pour l'expliquer, on n'a pas besoin de recourir à toutes sortes d'influences

plus ou moins tardives ni de l'opposer par exemple à l'école macédonienne ou constantinopolitaine, comme le voulaient Millet et d'autres. Notre A. montre bien que l'on trouve tous les éléments caractéristiques de cette école à l'intérieur même de l'île sans devoir chercher autre part. C'est une vraie école autochtone, surtout à partir de la moitié du XIV[e] siècle. Certes, il y a eu un échange continuel entre la Crète et les grands centres de la peinture byzantine comme Mistra, Salonique, la Macédoine, la Serbie, l'Athos et surtout Constantinople. La plus grande influence qu'elle ait jamais subie lui vient sans aucun doute de la Renaissance des Paléologues. C'est surtout cela qui lui a donné son grand essor et son influence aux siècles suivants, même loin de Crète, après la chute de la capitale de l'empire byzantin, notamment aux Météores et à l'Athos. Il semble en tout cas qu'il n'y ait pas eu d'influence de l'Italie mais que plutôt l'art crétois ait influencé l'art italien, par exemple à Venise. A la fin du livre l'A. fait encore remarquer le caractère purement orthodoxe et traditionnel de l'iconographie crétoise. Ce livre, écrit avec amour, est indispensable à quiconque veut tant soit peu approfondir ses connaissances des fresques byzantines en général et de la fresque crétoise en particulier.

Le deuxième ouvrage est une petite monographie du même A. sur Jean Pagomenos, le plus grand et le plus connu des fresquistes crétois. Il contient des notes biographiques et une analyse de ses œuvres. C'est un tiré à part richement illustré d'un article paru dans la revue *Kritika Chronika*, au tome 12.

D. J.-B. v. d. H.

Georges Marçais. — L'Architecture musulmane d'Occident : Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile. (Gouvernement gén. de l'Algérie, Direction de l'Intérieur et des Beaux-Arts, Antiquités et Monuments historiques). Paris, Arts et Métiers graphiques, 1954 ; in-4, XI-540 p., nombreuses figures et planches.

Comme l'A. comprend dans l'Occident la Tunisie, l'Algérie et le Maroc, son imposant ouvrage dépasse largement les limites que le titre pouvait laisser croire. Pour connaître l'art musulman de ces régions nord-africaines, l'étude de cet ouvrage sera donc nécessaire. Pour chacun des domaines cités, l'A. examine les monuments religieux (les mosquées), civils, militaires et d'utilité publique. L'évolution des arts majeurs et mineurs, le style, la richesse décorative, les influences cherchées ailleurs trouvent une explication dans l'histoire des régions, des dynasties musulmanes (Fatimide, Omeiyade, Almohade, Chérifienne, Hafcide...) et dans l'histoire générale. Il y a eu trop de relations, tant en Occident qu'en Orient, avec l'Islam, pour que le chritianisme n'ait pas une place dans cette histoire. Aussi l'étude du présent ouvrage donnera-t-elle de grandes satisfactions aux archéologues appliqués à l'art chrétien, d'Orient comme d'Occident. Il faut louer l'A. et l'éditeur pour l'abondance des dessins, des planches, des tables et registres divers. Le Gouvernement général de l'Algérie a bien fait les choses en éditant ce volume avec tant de soin.

D. Th. Bt.

IRÉNIKON

Tome XXXIII 2e trimestre 1960

Éditorial.

Les pages qu'on lira ci-après, sur la présence réelle, sont dues à un théologien réformé dont les études actuelles se révèlent passionnantes en matière de théologie sacramentaire. Quant l'auteur dit, page 160, que la réservation du ministère consécratoire à un sacerdoce, toute légitime qu'elle soit, n'est pas requise « de nécessité essentielle », il ne fait qu'exprimer la tendance commune de la Réforme. Ni les catholiques, ni les orthodoxes cependant ne pourront le suivre sur ce point, étant donné la fidélité scrupuleuse qu'ils ont toujours attachée à la succession apostolique, par souci de se conformer à une tradition en dehors de laquelle ils se sentiraient privés de toute garantie en une matière grave. Mais, à part ce point, toute l'étude du Prof. Leenhardt vient se situer dans la ligne de recherche continue des théologiens qui, depuis le moyen âge, ont tenté une explication des antinomies apparentes du grand mystère de la foi. Nous croyons même que la tentative de M. Leenhardt peut apporter à tous quelque enrichissement dans cette recherche. Dans ses écrits précédents, elle avait déjà suscité quelques réactions. Il nous paraît que, présentée sous la forme qu'elle a ici, elle marque une évolution, un affinement de la pensée de l'auteur qui, faisant pont entre des conceptions jusqu'à présent très opposées dans la littérature théologique, permettront désormais une collaboration effective dans le domaine de la théologie sacramentaire.

Nous croyons que la présentation de cette étude contribuera plus que beaucoup d'autres à faire connaître le mouvement de la pensée protestante actuelle, sur un des points où sa différence d'avec la nôtre est particulièrement tragique.

La présence eucharistique *

I

Le thème abordé dans ces pages nous situe au cœur des plus profondes réalités de la foi, à un niveau où les mots nous manquent le plus souvent pour exprimer adéquatement ce que notre âme connaît, et cela d'abord parce que notre intelligence est déjà incapable de pénétrer et de saisir clairement ce dont nous voudrions parler. Si le mystère nous affronte quelque part, c'est bien ici, et il s'impose d'autant plus directement, que nous sommes liés à certains faits qui sont historiquement donnés. Il faut avancer sur le chemin de la réflexion, réflexion qui participe largement de la méditation, et même de la contemplation : et cependant il faut analyser, expliquer, justifier. Tâche difficile, pour laquelle on est en droit de demander la collaboration sympathique de ses auditeurs.

Étant donné que j'ai pris, sur la question qui nous occupe, une position que certains — mais non pas tous, et de loin pas — n'ont pas approuvée, je voudrais commencer en rappelant l'essentiel de ce que fut la pensée de Calvin sur le sacrement de la Sainte Cène.

On peut lire sous la plume de nombreux auteurs, sur la pensée de Calvin, des affirmations du genre de celle-ci, prise au hasard : niant la présence réelle, les calvinistes ne voient dans la messe qu'un simple mémorial, bon tout au plus à fixer l'attention, mais vide de tout contenu surnaturel, vide du Christ [1]. Que penser d'une telle appréciation ?

Quelques mots d'abord pour rappeler la doctrine générale des sacrements chez Calvin. Distinguer sans séparer, voilà

* La présente étude a été lue aux journées œcuméniques de Chevetogne en septembre 1958.

1. J. L. Birot, *Apologétique de l'eucharistie*, dans *Eucharistia*, 1934, p. 704.

la règle d'or, pense le réformateur. On doit distinguer les éléments terrestres des grâces célestes, le signe visible de la grâce invisible : distinguer, afin de ne pas attribuer à une chose d'ici-bas une vertu qui ne peut être l'œuvre que du Saint-Esprit. Distinction nécessaire, mais non pas séparation, comme si l'élément terrestre et la vertu céleste n'avaient pas de lien, comme si la grâce invisible n'était pas conjointe au signe visible. « Dieu accomplit ce qu'il promet ès figures, et les signes ne sont pas sans leur effet, pour montrer autant que besoin est, que l'auteur d'iceux est véritable et fidèle [1] ». « Dieu accomplit dedans (c'est-à-dire dans le fidèle), ce que le ministre figure et testifie par l'acte extérieur » [2]. Et cette action de Dieu est opérée par le Saint-Esprit. « Le Saint-Esprit est celui qui apporte la grâce de Dieu avec soi, qui donne lieu en nous aux Sacrements et les fait fructifier » [3]. Le Seigneur « ne repaît pas seulement nos yeux d'un spectacle nu et vide, mais nous mène présentement à la chose, et accomplit de fait ce qu'il figure » [4]. « Dieu besogne par moyens extérieurs » [5].

Ceci posé, il est compréhensible que la Sainte Cène soit tout autre chose, pour Calvin, que la simple évocation mentale de la mort du Seigneur, selon l'opinion qu'on lui a attribuée volontiers. Le Seigneur communique réellement sa chair et son sang. « Ce n'est point par imagination ou pensée que nous le recevons, mais la substance nous est vraiment donnée » [6]. Nous disons que Jésus-Christ descend à nous tant par le signe extérieur que par son Esprit, pour vivifier vraiment nos âmes de la substance de sa chair et de son sang » [7]. « Jésus-Christ lui-même est la matière ou substance de la Cène » [8]. « Il nous faut avoir cette confiance indubitable, qu'en prenant le signe du corps, nous prenons pareillement le Corps » [9].

1. *Inst.*, IV, XIV, 17.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, § 14.
5. *Ibid.*, § 15.
6. *Ibid.*, 19.
7. *Ibid.*, 24.
8. *Ibid.*, 33.
9. *Ibid.*, 10.

Calvin s'oppose à l'idée que tout ne serait, dans la cène, que du domaine de la pensée et destiné uniquement à nous faire connaître, sous une autre forme, ce que la prédication a déjà annoncé ; il souligne que Jésus-Christ commande la manducation expressément : « C'est, écrit-il, que nous sommes vivifiés par la vraie participation qu'il nous donne de soi, laquelle il a signifié par les mots de Boire et Manger, afin que nul ne pensât que cela gît en simple connaissance. Car comme manger le pain, non pas le regarder, administre au corps la nourriture, ainsi faut-il que l'âme soit vraiement faite participante de Christ pour être soutenue en vie éternelle »[1]. « Par la vraie communication que nous avons en lui, sa vie est transférée en nous et est faite nôtre ; tout ainsi que le pain, quand il est pris en nourriture, donne vigueur au corps »[2]. Et cette vraie communication se fait par le signe même que nous recevons, par le pain. « Car à quel propos notre Seigneur donnerait-il en la main le signe de son corps, si ce n'était pour nous rendre certain de la participation d'icelui ? Or s'il est vrai que le signe visible nous est baillé pour nous sceller la donation de la chose invisible, il nous faut avoir cette confiance indubitable, qu'en prenant le signe du corps nous prenons pareillement le corps » [3]. « Nous pourrons inférer de ce que le signe nous est baillé que la substance nous est aussi livrée en sa vérité »[4]. — Ainsi la communication du corps de Christ est faite réellement par le moyen du signe, et n'est-ce pas à tort que le pain est appelé corps, car, dit Calvin : « Il l'offre vraiment et de fait... les signes inventés des hommes... sont plutôt images des choses absentes que marques des présentes... ceux qui sont institués de Dieu (peuvent) emprunter les noms de ce qu'ils testifient sans aucune fallace, et même en ont l'effet et la vérité pour nous la communiquer»... «le pain est appelé corps de Christ, d'autant que c'est un symbole sous lequel notre Seigneur nous offre la vraie manducation de son corps[5] ». « Nous voyons donc à quelle fin tend

1. *Ibid.*, 5.
2. *Ibid.*, 5.
3. *Ibid.*, 10.
4. *Ibid.*, 10.
5. *Ibid.*, 21.

le sacrement : à savoir pour nous assurer que le corps du Seigneur a tellement été une fois sacrifié pour nous, que maintenant nous le recevons ; et en le recevant, sentons en nous l'efficace de cette oblation unique qui en a été faite »[1].

Quand il parle des opinions des théologiens catholiques, il constate qu'avec eux il croit à ce qu'il appelle « la manducation vraie et réale ». La différence avec eux ne porte pas sur la vérité de cette manducation de la chair du Christ ; elle porte « sur la façon » dont se fait cette manducation. Calvin se refuse à dépasser par des explications trop précises les affirmations essentielles que je viens de rappeler, de peur de « s'entortiller », comme il dit, dans des difficultés inextricables. Une grande affirmation suffit ; la communion réelle du corps de Christ est faite par la « force secrète du Saint-Esprit », qui fait parvenir jusqu'à nous la chair de Jésus-Christ, bien qu'elle soit éloignée de nous par si longue distance[2]. « Que s'il semble incroyable que la chair de Jésus-Christ, étant éloignée de nous par si longue distance, parvienne jusqu'à nous pour être notre nourriture, pensons de combien la force secrète du Saint-Esprit surmonte en sa hautesse tous nos sens, et quelle folie ce serait de vouloir enfermer son infinité en notre mesure »[3]. « On fait une injure trop énorme au Saint-Esprit, si on ne croit pas que c'est par sa vertu incompréhensible que nous communiquons au corps et au sang de Jésus-Christ »[4]. Pourquoi vouloir cacher le corps et le sang du Christ sous les apparences du pain et du vin, si ce n'est qu'on pense assurer par là une communication réelle. Mais c'est oublier quelles sont la fonction et la puissance du Saint-Esprit. Parlant des catholiques, Calvin écrit : « Il ne leur semble pas que Jésus-Christ nous soit présent s'il ne descend jusqu'à nous. Voire, comme si en nous élevant à soi, il ne nous faisait pas aussi bien jouir de sa présence... Vu que ce mystère est céleste, il n'est pas requis que Jésus-Christ soit attiré ici-bas pour être conjoint à nous »[5]. Aussi ne faut-il

1. *Ibid.*, I.
2. *Inst.*, IV, XVII, 10.
3. *Ibid.*, § 10.
4. *Ibid.*, § 33.
5. *Ibid.*, § 31.

pas croire que « la manducation vraie et réale » dépende de la présence de la chair et du sang du Christ dans le pain et le vin, « enfermant Jésus-Christ sous le pain » ; la manducation ne doit point être charnelle, comme il en est dans ce cas. « Nous la mettons spirituelle d'autant que la vertu secrète du Saint-Esprit est le lien de notre conjonction avec notre Sauveur »[1]. « Spirituel » ne doit pas être pris ici en un sens mineur. On ne peut le réduire à ne désigner qu'une opération mentale. Ce que nous venons de lire sous la plume de Calvin exclut totalement une telle réduction. Mais notons aussi qu'il est également faux de ramener l'action du Saint-Esprit en cette circonstance, à l'illumination de la foi que crée le Saint-Esprit pour donner l'intelligence du signe. L'Esprit-Saint n'est pas ici seulement l'auteur de la lumière intérieure et de la foi. Son œuvre propre c'est de constituer le lien entre la chair céleste du Christ et le fidèle. Calvin insiste précisément pour dire qu'on n'a pas participation seulement à l'Esprit du Christ « laissant derrière toute la mémoire de la chair et du sang. Comme si ces choses étaient dites pour néant : que sa chair est viande, son sang est breuvage : que nul n'aura vie sinon celui qui aura mangé cette chair et bu ce sang, et d'autres semblables sentences »[2]. Et il insiste sur le fait que l'incarnation du Fils a mis proche de nous la vie dont il est la source, en sorte que la chair qu'il a vêtue est vivifiante pour nous[3]. Le Saint-Esprit nous permet de communiquer à cette chair vivifiante, aujourd'hui au ciel.

Mais on dira que c'est là une explication trop brève et qui peut-être n'explique rien, du moins aux yeux de la raison, et qu'invoquer l'action du Saint-Esprit ce n'est pas résoudre le problème mais l'énoncer différemment. Sans doute Calvin en conviendrait-il, car il n'a pas abordé la question sans un vif sentiment de la faiblesse de ses moyens. Quand il annonce qu'il va en traiter, il ajoute : « Si toutefois il est loisible d'expliquer par paroles un si grand mystère, lequel je vois bien que je ne puis comprendre en mon esprit. Ce que je confesse volon-

1. *Ibid.*, § 33.
2. *Ibid.*, § 7.
3. *Ibid.*, § 8.

tiers, afin que nul ne mesure la grandeur d'icelui à mes paroles, qui sont débiles, puisqu'elles succombent beaucoup au dessous. Plutôt au contraire j'admoneste les lecteurs de ne contenir point leur sens entre si étroites bornes et limites ; mais qu'ils s'efforcent de monter plus haut que ne les puis conduire. Car moi-même, toutes fois et quantes qu'il est question de cette matière, après avoir tâché de tout dire, je vois bien qu'il s'en faut de beaucoup que je n'atteigne à l'excellence. Et combien que l'entendement ait plus de vertu à penser et à estimer, que la langue à exprimer, néanmoins iceluy même est surmonté et accablé par une telle grandeur. Par quoi il ne me reste autre chose en la fin, que de tomber en admiration de ce mystère : auquel à droitement penser, l'entendement ne peut suffire, comme la langue n'est capable de le déclarer » [1].

Paroles qui montrent l'intention réservée, respectueuse de Calvin. Celui-ci ne tente pas de percer un mystère devant lequel il lui paraîtrait plus juste de se taire. Mais il faut cependant s'expliquer un peu. En quelque manière, le moins possible. Dans le *Traité de la Sainte Cène*, mention du Saint-Esprit n'est faite que dans les toutes dernières lignes. Il en faut parler « pour ne pas amoindrir l'efficace de ce saint mystère » dit Calvin ; mais il n'y a là nul souci d'explication devant la raison, d'un mécanisme qui reste mystérieux au sens le plus total du terme. Modestement, le réformateur reconnaît que pour lui, il n'est pas de ceux qui peuvent en dire davantage sur ce point : « comment cela se fait, les uns le peuvent mieux déduire et plus clairement exposer que les autres », écrit-il à la fin du Traité de la Sainte Cène. Il n'est pas de ceux-là, et il conclut en peu de lignes sur cet aveu.

Je passerai rapidement sur les pages que Calvin consacre à la critique de la doctrine romaine. Elles ne me paraissent pas d'une grande valeur parce que, visiblement, Calvin ne s'est pas placé sur le même terrain que son contradicteur. Je dirai même davantage, Calvin n'a pas essayé de le comprendre. Et cela, de deux façons. D'abord en ce qui concerne l'aspect philosophique du débat, le réformateur a d'emblée renoncé à l'aborder.

1. *Ibid.*, § 7.

Je ne serai pas étonné que sa formation littéraire et juridique l'ait mal préparé à affronter une discussion de ce genre. Au respect du saint mystère que Calvin ne voulait pas profaner par d'indiscrètes investigations, s'ajoutait probablement chez lui la crainte d'aggraver la curiosité par la maladresse. L'élégance des manières donne aux démarches de l'esprit comme aux relations civiles, une qualité qui disculpe leur hardiesse. Calvin était trop fin pour ne pas sentir qu'il risquait un faux pas, qui devenait ici une faute.

D'une autre façon encore, Calvin n'a pas pénétré très avant dans la position de ses contradicteurs. On est mal à l'aise de lire sous sa plume les lignes où il évoque la célébration de la messe par ceux qu'il appelle ironiquement les « messateurs » ou les « missotiers » [1]. « La Messe..., pour la bien définir, n'est qu'une pure singerie et batelerie » écrit-il [2]. Mais il est visible, et combien regrettable, que Calvin s'en tient à ce qu'on peut penser des gestes du célébrant quand on les regarde sans les comprendre, sans soupçonner même qu'ils peuvent avoir un sens pour celui qui les accomplit. La critique vaut tout autant que de traiter de fou celui qui parle une langue étrangère que l'on ne comprend pas soi-même. Les mots injustes se succèdent sous la plume de Calvin dans ces lignes polémiques : sorcellerie et sorciers, fatras, mimes, farce... etc. Tout cela vaut contre les mauvais catholiques mais les bons se sentiront simplement incompris. Il y a bien cependant chez Calvin des objections théologiques aux positions catholiques. Les voici, mais je doute qu'elles soient très pertinentes.

Le sacrement, de par sa nature, est signe ; pour que le signe subsiste dans le cas de la Cène, il faut que le pain et le vin gardent leur caractère naturel, faute de quoi ils ne sont plus signes de la nourriture spirituelle dont le Christ nourrit le fidèle. Or la transsubstantiation enlève aux éléments leur être naturel. Voilà la première objection ; le pain n'est plus du pain dans l'opinion romaine. Je pense que le théologien catholique répondrait à Calvin qu'il y a méprise, que la transsubstantiation

1. *Traité de la Sainte Cène*. Paris 1900, p. 134, et *Inst.*, § 4.
2. *Traité*..., p. 133.

n'altère pas la nature physico-chimique des éléments, ce que les philosophes appellent les accidents, en sorte que le pain reste bien du pain qui peut nourrir, bien qu'il ne soit plus substantiellement le pain du boulanger. Je ne discute pas la réponse, mais elle est, du point de vue de la position catholique, légitime.

Seconde objection : la présence locale du Christ dans les espèces eucharistiques aboutit à faire du corps du Christ un fantôme ; le corps du Christ ne peut être ainsi réduit à se cacher derrière des apparences sans perdre sa réalité. A quoi le théologien catholique répondrait, je pense, qu'il y a de nouveau malentendu, car le corps du Christ céleste n'est pas déplacé [1]. Il n'y a pas présence locale comme le dit l'objection ; la conversion de la substance des éléments fait succéder à leur substance la substance du corps et du sang, les accidents demeurant comme signe, mais sans être les accidents de cette substance : en sorte que le corps de Christ est présent « par mode de substance », d'une présence non locale.

Troisième objection : on anéantit la glorieuse ascension du Christ quand on imagine le corps de Christ caché sous des choses terrestres, « abaissé sous les éléments corruptibles de ce monde ». A quoi on pourrait répondre que l'incarnation tout entière soulève la même difficulté ; c'est l'amour de Dieu qui a voulu se manifester dans l'humilité de la chair des hommes, et il poursuit son dessein par cette présence humiliée sous les espèces du repas eucharistique.

Quatrième objection, concernant le caractère sacrificiel de la messe. Les hommes ont fait de la Cène « un sacrifice par lequel nous acquérons la rémission de nos péchés devant Dieu » écrit Calvin, qui qualifie cette déformation de sacrilège diabolique « car on a du tout transféré à la messe ce qui est propre à la mort du Christ, de satisfaire à Dieu pour nos dettes et par ce moyen nous réconcilier avec lui » [2]. On avait déjà répondu à Calvin lui-même et aux réformés en général que la messe n'est point un sacrifice nouveau, mais une nouvelle application de l'unique sacrifice de la croix. Calvin repoussa cette jus-

1. Cfr S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théol.* III, q. 75, 1. 26.
2. *Traité...*, 124-125.

tification comme « pure cavillation » [1]. c'est-à-dire ruse. Il n'y a aucun besoin de nous mettre à faire la même oblation afin de nous appliquer la vertu de l'intercession du Christ ; c'est annuler la croix, que de mettre de telles conditions à la jouissance de ses fruits. Cela nous détourne de reconnaître la mort du Christ comme sacrifice unique, duquel la vertu dure à jamais, dit-il.

Sur ce point, je dois avouer que le théologien protestant que je suis demeure encore aujourd'hui embarrassé de la réponse que l'on fait à l'objection déjà formulée par Calvin et je souhaiterais de pouvoir classer l'affaire sur la foi de telles réponses. En fait, je dois à la loyauté de dire que je n'ai pu encore me convaincre de leur pleine suffisance. Je ne veux pas discuter ici de ce point ; je tenais seulement à indiquer cette difficulté, qui tient peut-être, je me permets de le supposer, au fait que la théologie catholique elle-même n'est pas encore tout à fait au clair sur la doctrine théologique du sacrifice qu'implique le dogme.

Aux objections théologiques que je viens de résumer, Calvin ajoute des objections tirées des conséquences pratiques du dogme de la transsubstantiation. Celui-ci a engendré des pratiques qui ne sont pas édifiantes, et dont certaines mêmes sont idolâtriques ou scandaleuses. Je pense que, sur ce dernier chapitre, certains catholiques au moins seraient en partie d'accord avec Calvin, sinon pour accepter comme objections valables tout ce qu'il dit, du moins pour déplorer les abus et les déformations qu'à subis la piété eucharistique. *Corruptio optimi pessima.* Tout le monde déplore qu'il y ait des corruptions de la foi, mais qui donc peut se prétendre indemne de telles corruptions ? On doit juger sur les principes et sur les intentions, aussi longtemps que des déformations pratiques ne trouvent point de justification. En outre, la sensibilité des protestants est parfois excessive dans ses réactions à l'égard d'une spiritualité qui leur est étrangère et dont certaines manifestations leur demeurent fondamentalement incompréhensibles ; c'est trop facile aux protestants de lancer l'accusation d'idolâtrie, sitôt qu'ils rencontrent une piété qui cesse d'être pure intériorité. Aussi

1. *Ibid.*, 126.

facile d'ailleurs aux catholiques de lancer l'accusation inverse de spiritualisme désincarné et vide de contenu ontologique à l'égard d'une piété qui répugne au formalisme.

Si les objections que Calvin fait à la doctrine catholique ne sont pas, à mes yeux, très décisives sur bien des points, je ne crois pas que la position fondamentale qu'adopte le réformateur soit compromise par cette insuffisance. Le contraire serait plutôt vrai. Calvin semble avoir réagi avant tout contre l'interprétation populaire de la doctrine eucharistique, contre les abus que paraissait justifier une doctrine que l'on ne se préoccupait pas de défendre contre certaines graves décadences pratiques. Mais l'insuffisance de sa critique relativement aux problèmes fondamentaux laisse quelques questions sans solution, et par conséquent aussi quelques avenues ouvertes. Le plus important à mes yeux, dans la pensée de Calvin, ce n'est pas le Non qu'il a dit à la messe romaine telle qu'il la voyait. Le plus important c'est, d'une part, qu'il ait voulu si fermement assurer à l'Église une foi explicite en la communication véritable au corps et au sang du Christ céleste, en liaison non moins explicite avec l'incarnation ; et que d'autre part, il ait placé la question posée par cette communication sous le signe de l'action secrète et mystérieuse du Saint-Esprit.

Il n'est pas inutile de souligner rapidement la portée de ces deux points, dont on peut dire que l'un intéresse spécialement les protestants, alors que l'autre intéresse plutôt les catholiques.

Aux protestants, il n'est pas inopportun de rappeler que Calvin n'a rien de commun avec le spiritualisme dont certains pensent devoir le féliciter. Calvin parle à réitérées fois de la substance du corps ou même de la substance de la chair et du sang du Christ, dont la Cène donne au fidèle la participation. Le mot *substance* n'apparaît pas sous sa plume par hasard. Il a chez lui au fond le même sens que chez les catholiques, parce qu'il désigne la réalité du corps du Christ communiquée au fidèle indépendemment des « accidents » qui demeurent dans le ciel. Seulement Calvin s'intéresse exclusivement à la substance du corps du Christ, tandis que les catholiques, parant de substance, s'intéressent à celle du pain qui subira une

conversion. En parlant de la substance du corps du Christ, Calvin entend éviter tout spiritualisme qui oublierait que la communion au Christ ne peut se réaliser que par les voies instituées par Dieu lors de l'incarnation. On n'a point à « imaginer » ni à « sentir » ; on a à recevoir le Christ venu dans une chair et monté au ciel. C'est avec lui que le saint mystère de la Cène établit cette communication qui incitait le réformateur à l'adoration plutôt qu'à l'explication. Il y a là un réalisme qui est devenu trop souvent étranger à la piété et à la théologie protestantes. Bien sûr, et il faut le remarquer, ce n'est pas un réalisme du sacrement comme tel, en tant qu'instrument de la communication au corps du Christ, dans sa relation avec la substance du corps du Christ. En ce sens, on peut préciser que Calvin n'a pas professé la présence réelle du Christ dans les éléments constitutifs du sacrement tels qu'ils sont entre les mains des hommes. Mais le réalisme de Calvin n'évacue nullement la substance à laquelle communique le croyant grâce à l'action miraculeuse, proprement mystérieuse du Saint-Esprit. S'il n'y a pas présence réelle dans les éléments, il y a présence réelle par le moyen du sacrement au fidèle qui le reçoit.

Calvin n'est pas allé au delà, me semble-t-il. Et l'on comprend que sa position ait paru incertaine, boiteuse, imprécise à beaucoup de théologiens, soit qu'ils lui aient reproché d'aller jusque là, c'est-à-dire jusqu'à l'affirmation d'une communication au corps du Christ par le moyen du sacrement, soit qu'ils lui aient reproché de ne pas aller au delà, c'est-à-dire de ne pas aller jusqu'à reconnaître la présence réelle dans les éléments mêmes du sacrement.

S'il est intéressant de relever que Calvin n'est pas le spiritualiste qu'on a fait de lui parfois, il est intéressant aussi de rappeler qu'il n'a cessé d'affirmer que la participation à la substance du corps du Christ se faisait par l'action secrète du Saint-Esprit. Peut-on dire qu'en parlant ainsi Calvin ait cru qu'il fournissait une explication véritable du mystère eucharistique ? La façon dont il s'exprime permet d'en douter. Je dirai plutôt qu'il pose ainsi le plan sur lequel il veut situer le problème, mais il ne se sent pas appelé à scruter celui-ci plus avant. Il écrit en conclusion du *Traité de la Sainte Cène*, après avoir une fois

de plus affirmé « qu'en recevant en foi le sacrement, selon l'ordonnance du Seigneur, nous sommes vraiment faits participants de la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ » : « Comment cela se fait, les uns le peuvent mieux déduire et plus clairement exposer que les autres ». Sur quoi, il termine en quelques lignes son Traité renonçant visiblement à se ranger parmi ceux qui peuvent bien déduire et exposer clairement comment cela se fait. L'explication catholique, telle qu'il l'a comprise, il la refuse. Il se contente d'indiquer qu'on doit, pour éclairer la question, se placer résolument à un autre point de vue en faisant intervenir comme facteur majeur de l'explication, la vertu du Saint-Esprit.

II

Affirmer la prépondérance de l'Esprit Saint dans le mystère eucharistique, ce n'était pas innover. Cependant il semble bien que Calvin ait ignoré qu'en parlant du rôle primordial de l'Esprit Saint, il rejoignait une tradition ancienne et solide. Il n'aurait pas manqué de s'appuyer sur elle, s'il s'était rendu compte de ce fait. En effet, les liturgies primitives donnent une importance caractéristique à l'épiclèse, c'est-à-dire à la prière dans laquelle Dieu est invoqué pour demander d'envoyer le Saint-Esprit (ou le Verbe) sur le pain et le vin pour les transformer au corps et au sang de Jésus-Christ, et pour faire que ce corps sacré et ce précieux sang produisent leurs salutaires effets dans les communiants.

Mon propos n'est pas d'évoquer les questions complexes que posent la destinée de l'épiclèse et sa quasi disparition dans la liturgie occidentale. Lietzmann pense que l'idée de l'épiclèse était liée à l'idée que l'eucharistie était un repas de communion ; elle aurait été reléguée au second plan pour ne subsister plus que sous forme de trace, du fait que la messe aurait été conçue comme le sacrifice réel du corps et du sang du Christ. C'est là une vue que l'on peut discuter, surtout si l'on tient que la Cène fut dès l'origine un repas sacrificiel. Quoi qu'il en soit, il me paraît ici utile d'indiquer que l'invocation de l'Esprit

Saint par l'Église au centre du mystère eucharistique donne à toute l'action liturgique un caractère propre. Selon que le pain et le vin sont devenus le corps et le sang du Christ par l'action du Saint-Esprit que Dieu envoie du ciel en exauçant une prière de l'Église, ou qu'ils le deviennent parce qu'une *formule* est prononcée par un prêtre *in nomine Christi*, les perspectives me paraissent assez différentes. Je ne voudrais pas exagérer l'opposition, parce que les paroles prononcées par le Christ lors de l'institution de la Cène sont toujours regardées comme la raison dernière de la grâce eucharistique ; et par ailleurs, il est assez évident que la prière anime toute la liturgie, même lorsqu'il est admis que le seul énoncé des paroles du Christ *Hoc est corpus meum* a la vertu de convertir le pain au corps du Christ.

Il n'en demeure pas moins que la pensée et la piété sont orientées assez différemment dans l'un ou l'autre cas, et la chose est d'autant plus sensible que l'on n'oubliera point que le Saint-Esprit est une personne, et non un fluide anonyme.

Insister sur l'épiclèse, c'est souligner que l'événement demandé est accordé librement par Dieu, qu'il ne résulte point d'une opération en quelque manière mécanique, dont quelqu'un aurait la recette vénérable et sans défaillance. On souligne un aspect du mystère, en laissant à la décision de Dieu le rôle d'en accorder la grâce dans le moment présent, à ce lieu et à ces fidèles qui le prient. La foi est moins menacée d'être supplantée par la vue ; l'attente de l'exaucement la met même à l'abri des impatiences ; l'Église ne possède rien encore, que la promesse et la prière, elle reçoit tout et tout ce qu'elle reçoit est neuf. L'intervention du Saint-Esprit garantit cette radicale nouveauté. En disant que la substance des éléments est changée, on exprime bien la nouveauté de la grâce eucharistique ; mais en reconnaissant que les accidents subsistent, on avoue une insertion du nouveau dans l'ancien, qui est significative. La grâce s'est enfermée dans la nature de ce monde ancien. Lorsqu'on souligne l'action du Saint-Esprit, on ne compose pas ainsi avec le monde ancien ; l'action de l'Esprit Saint saisit le monde ancien, le saisit radicalement ; il œuvre en lui de façon créatrice. Et il n'est pas sans signification que l'on ait plusieurs fois, en relation avec la prière épiclétique, rapproché l'eucharistie de

la création. Saint Jean Damascène écrivait : « Comme autrefois Dieu fit toutes choses par l'opération du Saint-Esprit, ainsi maintenant c'est encore la vertu du même Esprit qui accomplit ce qui surpasse la nature et que la foi seule peut saisir ».

On pressent enfin que l'insistance sur le rôle de l'Esprit Saint, en accentuant le caractère total et mystérieux de la grâce eucharistique, tende aussi à décourager les explications rationnelles. La foi se sait devant un fait qui déborde si complètement les prises de l'intelligence, qu'il ne reste à celle-ci que l'aveu de son incompétence. Une humilité s'impose, dont on conçoit la nécessité moins radicale lorsqu'on pense le problème indépendamment de la personne et du rôle du Saint-Esprit, à partir des fonctions attribuées à une institution et des paroles mises en œuvre.

III

Demeurons donc dans la perspective ainsi tracée et demandons-nous ce que fait l'Église quand elle célèbre l'eucharistie. Elle s'assemble pour l'adoration autour de la lecture de l'Évangile, aux pages où est rapporté le récit de l'institution de ce sacrement par le Christ Jésus. En lisant ces pages, elle ne fait point une lecture « historique ». Elle lit ce récit parce que le Christ a voulu que ses disciples fissent « à sa mémoire » ce qu'il avait fait dans la chambre haute. Aujourd'hui, par conséquent, on rejoint la pensée du Seigneur en agissant ainsi ; on lui donne une actualité qu'elle n'a point perdue quant à ce qui est du Christ lui-même, et qui se réalise quant à ce qui est de son Église, chaque fois qu'elle obéit à son ordre : « Faites ceci en mémoire de moi ». C'est la volonté du Christ qui s'accomplit dans cette lecture, c'est lui qui préside à cette lecture et la vivifie. Le Saint-Esprit, promis à ceux qui garderont la Parole du Fils, est accordé à l'Église qui s'assemble pour rejoindre le Christ ; et c'est lui qui la rejoint. Le Seigneur accomplit sa promesse. Il vient. Les paroles que l'on trouve au livre saint deviennent ses propres paroles. Il transforme le récit en « anamnèse ». On a donc raison de dire que les paroles du Christ, lors de l'institution de la Cène, ne peuvent être simplement répétées, comme on ferait d'un simple

récit historique. Ce n'est pas de sa propre initiative, par curiosité et pour se rafraîchir la mémoire, que l'Église les dit à nouveau aujourd'hui. C'est par obéissance, afin d'entrer et parce qu'elle entre dans l'intention de son Seigneur et Sauveur. C'est pour donner lieu à sa volonté d'exercer sur elle l'action bénéfique qu'il a promise. Alors, ce qu'elle dit, elle ne le dit point en son propre nom, mais au nom du Christ même. Tel est le privilège de l'Église, d'être ainsi le lieu où le Christ prononce chaque jour à nouveau les paroles de la vie éternelle ; le lieu en particulier où il prononce les paroles du mystère eucharistique. Pour souligner ce privilège et dans l'intention de le préserver d'une dilution profane, on peut réserver à un sacerdoce la charge de parler *in nomine Christi* ; mais cette réservation n'est pas requise de nécessité essentielle, car c'est l'Église dans son ensemble qu'il récapitule en lui dans une commune prière pour que l'Esprit Saint réponde à l'attente de la foi et vivifie les énoncés humains. C'est là un premier aspect de la présence du Seigneur lors de la célébration de la Sainte Cène. Le Seigneur est présent parce qu'il exauce la prière de ceux qui sont réunis en son nom. Mais cette présence, bien qu'elle soit véritable, n'est encore qu'objective ; elle est un *être-là* ; c'est une *présence pour*... Elle appelle davantage. La Cène va en accomplir les virtualités. Non seulement le Fils de l'homme est venu, selon la parole de Jésus, mais il est venu pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude.

Cette parole met en relief le lien qui rattache la venue de Jésus-Christ et la passion, l'incarnation et la croix. Il y a en effet unité théologique entre les notions d'incarnation et de sacrifice. Les deux termes de la vie historique du Christ sont les deux manifestations de la même volonté divine. Le Christ sur la croix achève la démarche commencée à l'incarnation en manifestant sa signification dernière. Le sacrifice était déjà impliqué dans l'incarnation. Saint Paul soulignait bien cette unité profonde dans l'hymne de *Phil.* 2. De même, saint Jean n'a pu présenter la venue du Logos dans une chair sans évoquer le combat de la lumière et des ténèbres, pour rappeler que la lumière n'a pas été reçue par les siens. Le vieux Siméon lui-même annonce à Marie que son enfant sera un signe autour duquel se noueront des drames en Israël.

De même, la venue du Christ dans son Église assemblée se situe sur la ligne qui unit théologiquement incarnation et sacrifice. Le Fils de l'homme vient, et il vient pour se donner. De même que la croix du Golgotha fait apparaître dans toute sa signification le mystère du Christ parmi son peuple, la Cène donne toute sa signification à tout le ministère du Christ au sein de son troupeau. De même encore que la venue du Christ dans le monde se perpétue dans sa venue renouvelée dans l'Église qu'il a fondée et qu'il aime — son Épouse — de même le don que le Christ fait de sa vie au monde se perpétue dans la Sainte Cène qu'il a instituée pour être le cœur vivant de cette Église.

Et de fait, les paroles prononcées par Jésus dans la chambre haute expriment bien la volonté de se rendre présent en tant que victime donnée pour le salut des pécheurs. La pensée du sacrifice est ici au premier plan. Le Christ qui donne le pain, c'est le Christ qui se donne.

Il faut rapidement rappeler que la victime du sacrifice institué dans l'alliance ancienne était offerte par les pécheurs, selon la volonté de miséricorde de Dieu qui veut, non pas la mort du pécheur, mais qu'il se repente et qu'il vive. Le sacrifice est la voie du pardon, parce qu'il est la voie, ouverte par Dieu et offerte par sa grâce, de la repentance qui permet la restauration de la communion de vie avec Dieu.

La présentation des victimes animales à l'autel signifiait l'aveu de culpabilité de la part du pécheur ; la vie qui se répandait avec le sang de cette victime immolée, c'était la vie du coupable frappé pour sa faute par la justice divine ; en posant ses mains sur la victime et par la confession de sa faute, le coupable s'associait à cette victime et acceptait cette mort comme la sienne. Il s'offrait avec elle intérieurement. Cependant la victime immolée était agréée par Dieu comme l'expression valable de la repentance du pécheur. Après que l'homme se fût soumis aux exigences posées par la justice de Dieu, la miséricorde divine répondait en réalisant son dessein fondamental. Le pécheur était convié à entrer en possession du pardon. Il participait au repas auquel Dieu l'acceptait dans sa grâce pour le réintégrer dans sa communion. Saint Paul rappelle que les

Israélites mangeaient la viande du sacrifice pour communier à l'autel, c'est-à-dire à Dieu (*I Cor.* 10. 18).

C'est sur le fond de ces notions fondamentales que se comprennent les paroles du Christ lorsqu'il distribue le pain, disant : « Ceci est mon corps ». Celui qui est venu pour donner sa vie va au devant d'un sacrifice volontaire, auquel il associe les siens conformément aux thèmes essentiels de la théologie sacrificielle. Ce qu'il offre en distribuant le pain, c'est son corps donné.

Le sacrifice auquel se réfère la distribution de ce pain n'est pas un accident de l'histoire. Il est intégré dans une volonté de service, dont il est l'expression dernière, et la plus éclatante, mais cette volonté dépasse l'événement et s'enracine dans les desseins les plus profonds de Dieu, dans le cœur douloureux de qui la passion était déjà inscrite bien avant que l'incarnation ne marque son commencement historique, et que les soldats romains ne lui donnent sa forme tragique et sanglante.

Or, ce pour quoi Jésus-Christ est venu, et ce qu'il a fait durant tout son ministère, il le fait encore dans ces heures dernières. Il a aimé les siens, il les aime jusqu'au bout. Il va donner sa vie pour leur rendre le service suprême, qui est de les réintégrer dans la communion avec Dieu, dans leur statut filial. Il s'offre pour les associer à son sacrifice, les entraînant dans sa mort comme faisaient les victimes offertes sur l'autel. Sa mort doit être la leur. C'est en leur faveur et à leur place qu'il meurt. Substitution qui ne les dispense pas de mourir ; elle ouvre au contraire la seule voie possible pour répondre à l'exigence divine. Le Christ embrasse dans son sacrifice tous ceux pour lesquels il meurt. En lui tous sont morts, parce qu'il est mort pour tous.

Ainsi dans le sacrifice même du Christ est impliquée la nécessité de la participation des hommes. Il n'y a pas là un acte isolé. Le Fils de l'homme est, en ce sens, l'Homme, l'*ἄνθρωπος* par excellence, qui offre le sacrifice définitif et total. Tous doivent avoir part au sacrifice qui est fait pour eux. L'institution de la Cène « à la mémoire de... » selon la formule attribuée au Christ — d'ailleurs peut-être bien authentique — par saint Paul, découle par une nécessité interne de la volonté sacrificielle du Christ. La permanente valeur de l'acte auquel il se

réfère appelait la répétition. Les autres sacrifices valaient chacun pour le seul fidèle qui l'offrait. Ce sacrifice-là, au contraire, est offert par une volonté qui embrasse les multitudes. Il vaudra pour elles aussi largement comprises dans le temps et dans l'espace, que l'amour divin qui les cherche pour les sauver.

Jésus-Christ donne une forme précise à sa volonté de faire participer ces multitudes au sacrifice qu'il offre en sa personne pour elles. Il donne le pain qu'il a rompu et prononce cette affirmation : « Ceci est mon corps donné pour vous ». L'évocation du sacrifice est évidente puisqu'il est fait mention de ce corps en tant qu'il est engagé dans l'immolation sacrificielle ; c'est parce qu'il est donné que le corps du Christ est évoqué. Le corps du Christ joue là, au plan du rite, de par la volonté du Christ, le rôle que les viandes sacrifiées jouaient dans l'ancien Israël. Elles étaient bien la victime immolée en lieu et place du pécheur, sa figure et la manifestation de sa culpabilité, l'expression de sa repentance et son humble démarche pour obtenir la grâce du pardon annoncé et promis. Mais elles étaient aussi, après le sacrifice, l'instrument de cette grâce du pardon qu'on était venu chercher. On mangeait cette grâce en mangeant cette viande. On recevait la vie que Dieu rendait au pécheur en recevant, des mains de celui qui avait immolé, la victime désormais agréée par Dieu et qu'il rendait pour communiquer la grâce accordée. De même, quand le Christ distribue le pain dont il dit : « Ceci est mon corps donné pour vous », il institue pour le moderne Israël une participation directe à son sacrifice.

IV

Telle est l'intention du Christ ; mais on est incertain sur la portée précise des mots. En quel sens faut-il penser que le pain *est* le corps ?

Il faut écarter deux interprétations, l'une et l'autre excessives. L'ultra-symbolisme réduit à l'excès la signification de la déclaration du Christ, en écartant l'idée qu'il y aurait, entre le corps du Christ et le pain, une relation directe. Un tel sym-

bolisme nie que la présence du pain et sa manducation soient véritablement voulues par le Christ comme moyens de la participation à son sacrifice, et que, par conséquent, cette présence et cette manducation soient le moyen de cette participation et l'effectuent réellement.

A l'inverse, l'ultra-réalisme assimile le pain au corps du Christ d'une façon si étroite, que la destinée du corps du Christ est confondue avec la destinée du pain ; on mange avec ses dents l'un comme l'autre.

Si je ne me trompe pas, le dogme de la transsubstantiation a voulu tracer, entre ces deux excès, une voie médiane qui reconnaît leur place au symbole et à la réalité en même temps, mais les limite l'un par l'autre. Il est bien entendu que les formulations de ce dogme ne doivent pas — ne *devraient pas* être interprétées à la lumière d'une théologie particulière. Est-on toujours fidèle à ce propos ? C'est une autre question. Est-il même possible de l'être ? Cela est encore une autre affaire.

L'intention générale du dogme demeure donc, en principe, étrangère à une interprétation philosophique particulière, et sans doute cela autorise-t-il à se méfier de toute majoration philosophique des expressions utilisées pour sa formulation. Après tout, le mot transsubstantiation était déjà entré dans le langage théologique avant que le thomisme ne lui donnât l'empreinte aristotélicienne qu'il a gardée.

Je veux donc trouver dans le terme transsubstantiation cette volonté de refuser à la fois l'ultra-symbolisme et l'ultra-réalisme. En parlant de substance on affirme que le pain est intéressé à l'action que vise le Christ ; on lui assigne un rôle positif en tant qu'il est cette réalité du monde créé qui se nomme pain. En ajoutant que la substance est l'objet d'une intervention miraculeuse qui la transforme au plus profond de son être, on prévient toute tentation de réduire l'action de la grâce à l'action directe et brutale des éléments constituant la structure physico-chimique du pain ; on prévient le magisme. Ce n'est point diminuer la portée de la doctrine de la transsubstantiation, que de ne pas y trouver une explication scientifique, raisonnable de l'affirmation du Christ : « Ceci est mon corps ». On a voulu élaborer une telle explication et les théologiens en ont beaucoup

discuté. A quoi est-on arrivé ? A quelques propositions qui sont philosophiquement très discutables et peut-être impensables, parce qu'elles contreviennent à la logique du système admis au départ : des accidents qui ne sont subjectés par rien ; une quantité qui n'a pas son effet formel, l'extension ; des accidents qui engendrent une substance quand ils se corrompent ; des accidents qui se comportent comme des substances en fournissant des activités telles que nourrir l'homme... etc. Devant ces difficultés philosophiques, il ne reste plus qu'à recourir au miracle, à l'intervention de Dieu, au mystère. Mais on en appelle alors à la foi, et l'explication perd son caractère scientifique.

Ce n'est pas non plus diminuer la portée de la doctrine de la transsubstantiation que de douter qu'elle conserve au verbe *être* la plénitude de la signification logique du verbe *être* que l'on fait souvent honneur à cette doctrine de pouvoir sauvegarder. On dit : le verbe *être* implique une identité : le pain est le corps, ou bien le Seigneur nous trompe. Faisons abstraction de l'absence du verbe *être* dans la parole originale du Christ ; avons-nous néanmoins dans la transsubstantiation élaborée par les théologiens une véritable affirmation de l'identité du pain et du corps ? Si réel que soit, selon cette doctrine, le lien entre le pain et le corps, il laisse néanmoins entre eux une distance, je dirai même un vide qui empêche absolument de les identifier. On dit bien que le Corps du Christ est produit par la conversion de la substance du pain à la substance du corps ; mais cette substance du corps ne se trouve cependant pas, sous les accidents qui demeurent, dans la même relation à ceux-ci que n'était la substance du pain. Cela sauve la doctrine de la transsubstantiation du reproche de tomber dans le grossier réalisme des capharnaïtes. Mais si cela situe bien cette doctrine dans la position médiane qu'elle voulait établir, le mot *conversion* a-t-il encore un sens précis, capable de fournir une explication de ce qui se passe ? Il y a lieu d'en douter. On dit qu'il y a conversion de la substance du pain à la substance du corps, pour maintenir l'unité qui fait que le pain donne communication au corps de Christ, davantage que pour expliquer comment se fait cette communication. Il me paraît qu'en parlant de conversion, on

écarte l'erreur plutôt qu'on ne définit la vérité. On refuse deux façons de comprendre pourquoi et comment il y a communication du corps de Christ. Saint Thomas d'Aquin, si mon souvenir est juste, aboutit à l'idée de conversion par un processus d'élimination : on ne peut parler, pense-t-il, ni de déplacement local du corps céleste du Christ, puisqu'il est au ciel (et il demeure au ciel, ce que la polémique réformée semble avoir oublié) ; on ne peut parler davantage de création puisqu'il existe déjà. Il ne reste plus qu'une voie, c'est parler de conversion. Démarche logique qui semble bien signifier que ce terme s'impose moins pour ce qu'il dit que pour ce qu'il écarte.

Le mystère demeure, avec le miracle qu'il suppose. Les données techniques de la doctrine de la transsubstantiation indiquent ce mystère, mais elles ne le lèvent pas.

Qui s'en étonnerait ?

V

Dans ces conditions, on peut reprendre la réflexion à partir de la parole de Jésus-Christ sur le pain, pour tenter une approche qui, sans avoir davantage la prétention de percer le mystère, en indiquerait les contours, au cours d'une démarche dont l'inspiration philosophique serait différente. Je ne peux, sur ce point, que proposer une esquisse.

Le pain dont le Christ dit : « Ceci est mon corps » appartient au monde des choses créées. Son être est relatif, c'est-à-dire posé par Dieu, le créateur qui seul est l'être existant par lui-même. La relativité de l'être créé le situe entre son origine et sa fin, c'est-à-dire entre la cause par laquelle il est et la cause pour laquelle il est. L'être créé est, d'une part, parce que Dieu l'a voulu dans l'être, et, d'autre part, parce que Dieu l'a voulu dans le devenir. Dieu pose son « être » et il pose son « être tel ». Pour connaître l'être, il faut saisir à la fois son « être » et son « être tel », la relation causale qui le pose et la relation finale qui le qualifie.

Je me hasarderai à faire un rapprochement avec le début du livre de la Genèse. Le monde est présenté dans un double éclairage. Il est d'une part chaos ; à ce chaos on ne peut refuser d'être.

Mais on ne peut reconnaître en lui le monde créé. Le monde créé apparaîtra par l'effet de cette finalisation qui imposera au chaos d'être ceci ou cela, terre, ciel, lumière, etc., lorsque le Dieu souverain parlera et, par la puissance de l'Esprit, finalisera le chaos. La connaissance réelle du monde ne peut se réduire à saisir la relation de causalité, qui intéresse la science. On ne sait pas quelle est la raison dernière de l'être, tant qu'on ignore son sens, sa signification, ce *pour quoi* il est, la fin en vue de quoi il a été posé dans l'existence. Sa vérité, son être propre, sa substance consiste dans cette finalité, qui le qualifie, le spécifie. Au plan physico-chimique, toute la création est une même matière première. Au plan métaphysique, la création est intelligée par assignation d'une finalité spécifique. Je crois qu'on peut dire à bon droit avec Aristote que la raison métaphysique de la substantialité des choses, c'est la finalité.

Aussi, lorsque le Seigneur Jésus assigne au pain dans les circonstances que l'on a évoquées cette finalité d'être son corps, il est possible de parler de transsubstantiation. L'intelligence de ce pain n'est plus dans la connaissance de sa fonction profane d'être l'aliment du corps, fonction qu'il peut conserver en quelque sorte accidentellement. L'intelligence véritable de ce pain est fonction de la parole souveraine que le Seigneur a prononcée en prenant et en distribuant ce pain.

La parole du Christ donnant le pain exprime donc sa volonté de se rendre présent en tant que victime donnée pour le salut des pécheurs. Mais cette démarche a un autre aspect, comme la démarche sacrificielle de l'Israélite dont elle accomplit définitivement les virtualités christologiques. Il n'y a pas que la victime, il y a celui qui l'offre. Il n'y a pas que l'immolation, il y a l'oblation. Le sacrifice n'est pas seulement rupture et mort, il est aussi — et en un sens il est d'abord — offrande et don, et c'est à cela qu'il vise en dernière analyse, puisque la pensée la plus profonde du croyant et la dernière fin du rite sacrificiel est le retour de la brebis dans le bercail du souverain berger des âmes. Le sacrifice est à la fois offrande propitiatoire et offrande latreutique.

Dans le Christ déjà il en est ainsi. Il consent à la croix parce qu'elle est le chemin de la parfaite obéissance à Dieu. Le jardin

de Gethsemané a vu le combat de cette obéissance, et son triomphe, et l'*Épître aux Hébreux,* dans la perspective sacrificielle qui est la sienne, souligne justement l'obéissance du Fils.

Or, l'obéissance, comme l'immolation, est consentie par l'amour de celui qui est venu pour servir, par l'amour de celui qui s'offre en sacrifice en vue du salut de la multitude. Non seulement il a accepté de mourir pour eux, mais déjà il s'offre pour eux. Il se substitue à eux, non seulement comme victime, mais comme offrant ; il se substitue au croyant, non seulement sur l'autel, mais sur le chemin qui y conduit. Désormais, ce n'est plus le fidèle qui valide sa démarche à l'autel en s'assimilant à la victime par l'imposition des mains, mais la victime a pris l'initiative elle même ; elle précède le fidèle et sa démarche prévenante conduit maintenant le fidèle vers l'autel. La démarche du Christ dans l'oblation de sa vie à Dieu enveloppe celle du pécheur, déjà engagé par la charité du Christ dans ce sacrifice. Le Christ a pris la place à la fois de la victime offerte et de celui qui l'offrait. Et par cette double substitution, il a voulu associer les siens non seulement à l'immolation mais à la volonté d'oblation qui lui donnait sa signification formelle. L'initiative du Christ anticipe la démarche du pécheur et l'appelle.

C'est soutenue par cette charité prévenante que l'Église participe au repas sacrificiel. Elle répond à l'intention du Christ qui, en s'offrant lui même, invite l'Église à l'offrir à son tour comme le sacrifice que nul ne pouvait offrir. Elle participe dans la reconnaissance à cette oblation du Christ, parce que le Christ l'a associée déjà à l'obéissance dont il voulait le bénéfice pour tous ; de telle sorte qu'elle était présente et active en lui lorsqu'il s'offrait à Dieu.

En sorte que maintenant, quand elle célèbre « la mémoire » du sacrifice du Christ, l'Église agit à nouveau — et maintenant par obéissance de foi et consentement de cœur — au titre de celui qui offre le sacrifice. Quand le repas sacré est offert par le Christ, l'Église est associée par lui à la démarche qu'il fait éternellement pour le salut des pécheurs. Matériellement, il n'y a pas nouveau sacrifice.

Mais si le sacrifice n'est pas renouvelé, la volonté rédemptrice qui lui donnait sa signification formelle, trouve à nouveau

une expression concrète. Ainsi, le sacrifice du Christ retrouve son actualité. La Cène du Seigneur rend présent son sacrifice, en référence matérielle à la croix et en référence formelle à la charité divine qui l'a dressée. Le ministère sacrificiel du Christ qui se prolonge au ciel par son intercession auprès du Père se poursuit sur la terre par la répétition, en mémoire de lui, des actes qu'il a posés dans la chambre haute.

Ainsi la célébration du rite eucharistique réalise la présence du Christ à son Église selon trois modes.

Lorsque l'Église s'assemble au nom du Seigneur et en obéissance à son ordre de faire cela en mémoire de lui, elle invoque sa présence et le Seigneur, fidèle à sa promesse, vient au milieu des siens. Il est le célébrant principal de l'office cultuel. Il est présent pour ceux qui sont présents. C'est la première idée que contient la notion de présence, présence qui consiste à être là. Mais ce n'est encore qu'une présence sans relation réelle avec les choses et les hommes, une possibilité de présence réelle qui ne se réalisera que si cet « être là » s'enrichit des relations qu'il établira avec les choses et, par le truchement des choses, avec les hommes. Il doit s'engager pour se signaler et rendre sa présence réelle aux autres par les choses.

Ce second mode de présence s'accomplit parce que le Christ établit avec le pain cette relation que marque sa parole : « Ceci est mon corps ». Le pain est désormais le signe de la présence du Christ, par lequel sa présence devient accessible et communicable. Non seulement le Christ est là *pour* se rendre présent, mais il est *présent par* l'acte qui le rend présent, par la parole qui fait du pain son corps, et sa présence qui n'était encore qu'une possibilité pour les autres devient *réelle* objectivement, liée à cette chose.

Mais cette seconde présence qui « réalise » la présence, n'a pas sa fin en elle-même. Le Christ s'est rendu présent afin de se communiquer, afin d'entrer en communion avec son Église, avec les membres de son corps. Sa présence ne se réalise par le pain qu'en vue de se communiquer aux fidèles. De personne à personne, la présence consiste en cette communication intime qui rend un *sujet présent* à un sujet, l'atteignant au cœur de sa vie, au centre de sa liberté. La présence du Christ

à son Église achève ainsi le mouvement dont l'incarnation a été le commencement ; elle couronne le don du Fils au monde par sa présence au croyant dans l'Église.

VI

Quelques mots pour conclure.

Dans le mouvement liturgique que je viens d'évoquer, il n'y a pas de temps d'arrêt qui nous permettrait de considérer isolément et pour elle-même la réalité à laquelle s'applique l'action du Christ. A aucun moment, ni l'Église ni le pain ne sont détachés de la volonté divine qui les suscite, qui les atteint, qui les fait être et être ce qu'ils sont. Pour aucune opération dont ils sont le sujet ou l'objet, on ne les regarde indépendemment de l'opération dont le Christ est le sujet et qu'accomplit le Saint-Esprit.

En principe, tel est le cas pour toute réflexion chrétienne. La charité divine est considérée comme le moteur de toute action, tout est plongé dans son courant pour participer de sa vie.

En fait, on peut se demander néanmoins s'il n'y a pas deux façons de saisir le rôle de la motion divine dans l'économie de la foi. Comparant saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin, Étienne Gilson écrit quelque part que pour le premier la nature humaine est ouverte par le bas, alors que pour le second elle est fermée, close sur elle-même, constituée dans une relative autonomie. L'image évoque ces deux façons de concevoir l'être plongé dans le courant de la charité divine. Dans un cas l'on regarde à la puissance qui porte l'être ; dans l'autre on regarde à l'être porté par la puissance. Dans un cas, on relève la causalité première ; dans l'autre on relève la causalité seconde. Certainement, en ce qui concerne le sujet qui nous a occupés, ces deux perspectives ne donnent point une même vision des choses. On s'intéresse inégalement et différemment, selon les cas, au rôle de l'Église et à la structure du pain, selon qu'ils sont, si je peux m'exprimer ainsi, ouverts ou fermés par en bas.

Je ne veux pas insister sur ces problèmes. Si je les évoque trop simplement et trop rapidement en terminant, c'est pour faire écho aux remarques par lesquelles le P. Henry concluait l'étude qu'il a si obligeamment consacrée, dans *Istina*, [1] à la brochure que j'ai consacrée au sujet ici traité.

Le P. Henry attirait l'attention sur l'importance qu'il convient d'attribuer, dans les débats engagés autour de l'eucharistie, aux aspects philosophiques de la discussion. Nous nous égarerions dans des échanges sans aboutissement, si nous ne reconnaissions pas qu'en dernière analyse nos divergences tiennent aux positions philosophiques que nous adoptons respectivement.

Je pense avec le P. Henry que les vrais problèmes se situent en effet à un niveau plus profond que ne le laissent entrevoir les discussions exégétiques, et même souvent dogmatiques. Preuve en est le fait que les exégètes, souvent d'accord quand ils s'en tiennent au texte, sont incapables de dirimer les débats inter-confessionnels. Et le sentiment de vanité qu'on a parfois à la lecture des discussions dogmatiques provient de ce que l'on s'en tient aux problèmes de surface qui ne présentent que les conséquences des positions prises par ailleurs. Il faudrait faire une plongée dans la profondeur pour déceler les courants sous-marins. Cependant, descend-on assez profond, et va-t-on même dans la bonne direction lorsqu'on se livre à une enquête sur les systèmes philosophiques adoptés ? Les philosophies sont, elles aussi, des productions secondes, encore que bien plus proches des courants vitaux de l'être, et par vocation, plus réfléchies que les autres productions qu'ils engendrent. Il faut en réalité tenter de descendre jusqu'à ces courants vitaux eux mêmes, à ces expériences essentielles de l'être, à ces intuitions fondamentales qui donnent à chaque philosophie sa signification réelle, sa consistance. En dehors des réalités vécues, la philosophie n'est qu'une logique, une machine à coordonner les idées, mais elle n'est plus en contact avec les problèmes de

1. A. M. HENRY, O. P., *Essai de Critique théologique*, dans *Istina*, 1956, pp. 215-228, à propos de «*Ceci est mon corps*», *explication de ces paroles de Jésus Christ*, Neuchâtel, 1955 (cah. théol. 37).

la vérité. En revanche, quand les philosophies renvoient à une expérience métaphysique, à une attitude intérieure devant l'être et le néant, elles intéressent les théologies. A ce degré de profondeur, le débat n'est pas entre le réalisme et le nominalisme, comme on le dit constamment quand on considère les débats où sont confrontés le catholicisme et le protestantisme. Pour si pratique qu'il apparaisse, ce dilemme est trompeur. La ligne de partage des opinions, dans la question qui nous a occupés, n'est pas celle-là. Comme je viens de l'indiquer, il faut la définir en fonction des expériences fondamentales de l'être qu'il est donné à l'homme de connaître. Et ces expériences sont, en fait, de deux sortes. L'une où domine l'expérience du jaillissement de l'être à partir de la source vive, l'autre où domine l'expérience de la participation à l'être au point où aboutit le jaillissement. Sans doute, ces deux intuitions fondamentales ne devraient-elles pas s'exclure. L'humanité, dans sa vie homogène, considérée comme celle d'un seul homme, les assume l'une et l'autre et avec autant de bonheur au plan de la dialectique.

Le malheur c'est que la dialectique durcit et nos positions dogmatiques subissent le contre-coup d'un tel durcissement. Elles sont dominées par un choix, dont il faut peut-être aller jusqu'à dire que c'est le péché originel de la philosophie que de l'imposer à la foi.

Les théologies gagneraient à se déposséder des constructions philosophiques qui les immobilisent et les rendent exclusives. En retrouvant ce qu'il y a de vivant et d'humain au delà des systèmes, elles se rapprocheront d'un centre qui leur est commun, auquel elles accèdent par des voies différentes. On verra peut-être alors qu'il est possible d'établir à quelles conditions elles peuvent être complémentaires l'une de l'autre. Quand on en sera là, je pense que l'on aura ouvert à la pensée œcuménique un chemin fécond.

Franz J. LEENHARDT.

Note sur la piété des Luthériens danois.

Dans le courant de l'hiver dernier, M. Jörgen Rudfeld, ancien pasteur de l'Église luthérienne danoise, a fait à Copenhague une conférence sur la piété des protestants. L'orateur s'adressait à un auditoire exclusivement catholique.

M. Rudfeld n'a pas prétendu traiter de la piété protestante en général, ni même de la piété protestante scandinave dans son ensemble, car les différences sont assez marquées d'un pays à l'autre. Il a voulu se limiter à la piété protestante telle qu'elle existe en fait dans l'Église luthérienne danoise et telle qu'il l'a lui-même vécue autrefois.

Ce qui incite à faire connaître cette conférence, c'est que, du côté catholique, on sait en général fort peu de choses de la vie de prière des protestants, en particulier des protestants scandinaves. Les étrangers sont arrêtés par la barrière d'une langue assez peu connue hors des frontières du pays. Les catholiques danois eux-mêmes sont très peu au fait de la piété de leurs concitoyens luthériens. Les raisons de leur ignorance sont multiples. En premier lieu, un certain nombre de catholiques danois sont d'origine étrangère : immigrés ou descendants d'immigrés, et plus récemment réfugiés. A l'encontre de leurs coreligionnaires venus du protestantisme, ces catholiques d'origine étrangère n'ont jamais eu l'occasion d'être informés de la piété des protestants ; ils n'en ont peut-être jamais eu le désir. Infime minorité perdue dans la masse d'une population luthérienne homogène, ils ont dû, au plan religieux, concentrer leurs efforts dans une lutte difficile pour survivre. Une seconde raison de cette ignorance est exposée par M. Rudfeld lui-même au début de sa conférence. « A beaucoup de catholiques (danois), dit-il la jonction des termes *piété* et *protestants* semblera ren-

fermer une contradiction. Nous avons en effet l'impression plus ou moins nette que les protestants sont des êtres humains dépourvus de vie spirituelle. Cette impression nous vient facilement du fait que la population danoise dans la proportion de 97 pour 100 appartient à l'Église d'État et qu'elle est par conséquent, en principe, protestante. Or, que *voyons*-nous de la dévotion de tous ces gens ? Rien, c'est bien certain. Mais nous nous laissons peut-être aveugler par le grand nombre de ceux chez qui la vie de la foi est inexistante et, ce faisant, nous oublions que, dans cette masse immense, un certain nombre de personnes sont d'authentiques protestants et mènent une vie de piété typiquement protestante. A combien s'élève le nombre de ces personnes ? Il est difficile de donner un chiffre exact. On ne se trompe cependant pas de beaucoup en l'évaluant à dix pour cent. Les catholiques auront tendance à estimer ce chiffre trop élevé, ce qui s'explique par le fait que les protestants croyants évitent généralement de nous fréquenter, tandis que ceux qui entrent plus volontiers en contact avec l'Église catholique sont très souvent des gens qui n'ont jamais eu de rapport intime avec la foi protestante ».

L'intérêt méthodologique de ces lignes est évident. Nous savons bien par expérience combien il est difficile de traverser les barrières confessionnelles pour saisir par l'intérieur la vie profonde des autres communautés chrétiennes. Le chrétien non averti arrête facilement son attention sur des apparences, par exemple sur l'indifférence du grand nombre, ou sur des détails secondaires arbitrairement érigés en caractéristiques principales.

Surmontant les obstacles qui obstruent les voies d'approche, M. Rudfeld veut nous dévoiler la piété réelle de ce petit nombre de protestants croyants parmi lesquels il s'est lui-même trouvé autrefois. Écoutons ce qu'il a à nous dire [1].

* * *

1. Le texte de cette conférence est ronéotypé. Avec la permission expresse de l'auteur, nous l'utilisons assez librement, tout en y ajoutant quelques éclaircissements. Les citations proprement dites seront indiquées par des guillemets. Les présentes pages sont loin d'épuiser le sujet ; elles devraient plutôt servir d'introduction à des recherches plus développées.

Quelles sont les sources de la piété protestante danoise ? En principe, nous devons énumérer le baptême, la Cène, la Bible et le « Livre des hymnes ». Parmi ces quatre sources, c'est la dernière qui est la plus caractéristique. En effet, le baptême, qui est l'authentique baptême chrétien, la Cène et la Bible appartiennent au patrimoine divin hérité de l'Église catholique ; avec des modifications, bien sûr, dans le cas de la Cène ; mais enfin, tous ces éléments existaient avant la Réforme. Au contraire, le *Salmebog*, c'est-à-dire le « Livre des hymnes et cantiques » [1], n'a vu le jour qu'après la réforme. A vrai dire, on n'a pas attendu le XVIe siècle pour composer des hymnes et des cantiques en langue danoise ; mais la confection d'un recueil officiel destiné à l'usage courant et universel est un fait postérieur à la Réforme. « C'est pourquoi nous devons nous attendre à ce que le *Salmebog* soit l'expression la plus caractéristique de la piété protestante. On peut dire sans crainte d'exagération que le *Salmebog* est le document fondamental de la piété protestante. Il joue dans la pratique un rôle immense. Tandis que la Bible souvent, même dans les familles pieuses, reste empoussiérée sur son rayon, le *Salmebog* aux pages flétries par l'usage se voit chez tous les protestants pieux, et parfois même chez ceux qui ne vont jamais ou presque jamais à l'église. L'attitude corporelle caractéristique de la prière des protestants, surtout dans les vieilles générations, c'est celle des mains enlaçant le « Livre des hymnes ». Innombrables sont les exemples de personnes qui ont trouvé dans ce livre consolation et soutien dans l'épreuve, surtout à l'approche de la mort. Je me souviens, raconte l'auteur, de ma grand-mère qui consola les dernières heures de sa vie par ces lignes qui terminent une hymne de Grundtvig :

1. *Salmebog* signifie littéralement « livre des psaumes ». Il faut savoir que dans l'usage danois, le nom de psaume a été étendu à toutes les pièces chantées : psaumes proprement dits, hymnes, chorals, cantiques, etc. Pour éviter les équivoques, on désigne alors les psaumes de la Bible par « psaumes de David » ou « psaumes bibliques ». Nous traduisons ici *Salmebog* par « livre » ou « recueil des hymnes et cantiques », lorsque nous ne préférons pas garder le terme danois original.

« Le monde entier ne peut apprécier
ce que nous croyons et savons.
Nous avons le ciel sur la terre
dans l'amour de notre Sauveur ».

Il apparaît donc normal de choisir le *Salmebog* comme base d'un exposé sur les caractéristiques de la piété des protestants.

* * *

Un des traits principaux de la vie spirituelle des luthériens danois est la *dévotion à Jésus*. Cette dévotion traverse comme un courant toute l'histoire de l'Église danoise depuis l'ancienne piété luthérienne, en passant par le piétisme du XVIIIe siècle, jusqu'aux mouvements modernes de « réveil ».

La dévotion à Jésus est une des tonalités profondes du *Salmebog* danois. Un des indices en est l'étonnant succès dont a joui au cours des siècles l'hymne médiévale *Jesu dulcis memoria*, qui a fait l'objet de toute une série de traductions. Qu'il suffise ici de prendre dans l'actuel *Salmebog* un exemple de la dévotion à Jésus, emprunté aux hymnes de Grundtvig :

« Jésus ! Sauveur et Libérateur :
tel est ton nom très cher ;
pour qui sur toi s'appuie,
tu es Sauveur et bienfaisant ;
car ton nom de Sauveur, sur terre
est la grande parole de grâce ;
en ton nom renaît l'âme,
à ton nom les anges de Dieu s'agenouillent ».

* * *

Les *grands mystères de l'année liturgique* jouent également un rôle important dans la vie spirituelle des luthériens danois.

Quiconque a séjourné au Danemark à l'époque de Noël a pu être témoin du grand déploiement public de sapins illuminés, de lutins barbus, de neige en flocons d'ouate, et de massepain. Tous ces signes de la commercialisation paganisante dont

souffre la fête de Noël en cachent à beaucoup la signification profonde Ils nous cachent aussi la dévotion intime des protestants croyants. M. Rudfeld nous assure qu'à Noël « le centre de la piété protestante, c'est le centre authentique de la fête, à savoir le mystère de l'Incarnation ». Le charme des chants populaires de Noël ne doit pas nous ôter le goût des profondes hymnes de l'Église. Citons-en une, qui date d'ailleurs d'avant la Réforme et qui se chante également dans les églises catholiques :

« Loué sois-tu, Jésus-Christ,
d'être devenu homme,
né d'une vierge pure,
salué de joie par l'armée céleste.
Que Dieu soit loué !

La lumière du ciel en toi vint sur terre,
elle brille en une grande illumination.
Maintenant, en pleine nuit, nous pouvons,
comme des enfants, reconnaître notre bon Père.
Dieu soit loué ! »

Un son très intime est rendu par un chant de Noël de Brorson (XVIIIe siècle), inspiré par un thème du Cantique des cantiques : Jésus est la plus belle fleur de la vallée, au milieu des épines [1].

« Recherchez les humbles lieux,
car le Sauveur pleure dans la poussière ;
ainsi pourrez-vous voir notre Jésus,
car les roses poussent dans les vallées.

Que le monde me dépouille de tout,
que les épines me déchirent et me percent,
que le cœur se pâme et se brise,
jamais je ne perdrai ma rose ».

Tournons-nous à présent vers le mystère pascal de la mort et de la résurrection. Un examen attentif du *Salmebog* nous fera voir que la piété protestante danoise a atteint un degré

1. Cfr *Cantique des Cantiques*, 2, 1-2.

très élevé dans l'assimilation de la foi pascale de l'Église. Citons par exemple l'hymne suivante, qui date du XVIIe siècle :

« L'amère souffrance t'a pénétré,
notre Seigneur Jésus-Christ,
lorsque tu pendais à la croix,
toute douleur fut déchaînée.

Maintenant tu sièges avec ton Père
très haut dans le chœur céleste,
et tu pardonnes aux pécheurs
sur cette misérable terre.

Fais en sorte que ton Esprit
unisse notre âme au ciel ;
que tout être humain le sache :
Dieu a eu pitié ».

Le conférencier cite encore une hymne pour le Vendredi Saint. En voici la première strophe.

« Je vois un agneau, qui marche comme s'il se hâtait vers la mort,
un agneau patient, qui porte toutes les peines et tous les péchés
[du monde ».

Les strophes suivantes mettent en scène, d'une façon admirable, l'envoi du Fils de Dieu dans le monde, ensuite l'acceptation intérieure du Christ, et enfin les douleurs de la Passion. L'hymne se termine par une prière qui exprime l'ardent amour que le chrétien éprouve envers le Crucifié :

« Nuit et jour, de chants de joie
je célébrerai ton amour,
et jusqu'à mon dernier soupir
je veux t'être entièrement dévoué ;
toutes pensées, paroles et actions
couleront comme ruisseaux silencieux
dans le val profond de tes pas ;
et tout ce que tu as fait pour moi,
je veux l'inscrire en grand dans mon cœur
en souvenir de ta mort ».

Il faut signaler encore une strophe qui a joué un assez grand

rôle dans la piété des mouvements de « réveil » des dernières générations. La voici :

« Jésus, je m'agenouille en silence au pied de ta croix.
Là jaillit le flot de la grâce,
là sont rachetées les âmes.
Là le cœur pécheur a trouvé la paix
par ton sang très pur,
et je ne sais d'autre bonheur
que par ta croix seule ».

La joie débordante de la résurrection s'exprime elle aussi, et avec force :

« Toutes les cloches sonnent maintenant vers le ciel,
elles tintent dans les royaumes lointains.
Chaque dimanche à nouveau
une grande joie s'élève vers le ciel.

Louange, action de grâce et prière
de la terre résonnent vers le jardin du paradis,
car ce fut un dimanche matin
que notre Sauveur surgit du tombeau ».

Parmi les hymnes pour la Pentecôte, les unes sont dans la tonalité jubilante, les autres font plutôt la part de l'intériorité. Citons un exemple sur le mode de l'exultation :

« Le soleil brille dans toute sa splendeur,
lumière de vie sur le trône de la grâce [1].
C'est maintenant le temps du lys de Pentecôte [2],
c'est maintenant le doux été.
Maintenant la voix n'est plus celle d'un ange,
qui nous annonce une moisson d'or au nom de Jésus.

1. Allusion au Christ glorifié. Grundtvig allie ici au symbole liturgique une allusion à l'usage populaire du jour de la Pentecôte : il est de tradition de sortir au petit matin dans la campagne pour voir « danser » le soleil à son lever. C'est d'ailleurs un des traits de la piété protestante danoise d'être proche de la vie du peuple ; elle n'est pas une pieté de clercs, mais un bien commun accessible à l'homme moyen et infiniment adapté à la tradition historique et culturelle du pays.

2. « Lys de Pentecôte » est le nom danois du narcisse des poètes, comme le « lys de Pâques » désigne le narcisse des prés ou narcisse jaune. Cette allusion est à situer dans la ligne de la note précédente.

Toutes les voix profondes s'éveillent
pour louer l'avocat des hommes.
Toutes les langues s'unissent
dans la coupe de l'action de grâces.
Maintenant le chœur plénier de l'Église
entonne son chant par dessus la table du Seigneur »[1].

Voici maintenant l'intimité de l'âme :

« O Dieu Esprit-Saint, venez,
apportez la lumière d'en-haut ;
chassez la peine de nos âmes
et les larmes de notre œil.

Dissipez en nous tout doute
sur la foi et la loi de Jésus ;
infusez en nous la charité
qui jamais ne mourra ».

S'il est dans le *Salmebog* un élément, qui bien plus que tout ce qui précède, frappera d'étonnement bon nombre de catholiques, c'est la présence d'une *dévotion* très prononcée *envers l'Église*. C'est au grand poète Grundtvig que nous sommes redevables de cette dévotion. Voici par exemple la première strophe d'une de ses hymnes :

« L'Église, c'est une maison antique ;
elle tient même si les tours s'écroulent.
Nous sommes la maison de Dieu et l'Église
construite de pierres vivantes ».

Signalons que Grundtvig a aussi écrit une paraphrase versifiée de l'hymne latine de la Dédicace des églises. On trouve sous sa plume, de ci de là, des expressions très puissantes, par exemple : « l'Église est comme un ciel ». Sa paraphrase du psaume *Quam dilecta tabernacula* atteint à une perfection lapidaire qu'il est bien difficile de faire passer dans une traduction. Essayons cependant d'en rendre la strophe finale :

1. L'hymne citée est particulièrement malaisée à traduire.

« Ma place de mendiant
dans ta chaumière, Seigneur,
je ne veux l'échanger
contre le siège altier
que les orgueilleux occupent
dans leurs palais ;
le bien ne manque à qui tu aimes ;
point ne siège bas qui a Dieu assis à ses côtés ».

* * *

Comme on a pu s'en rendre compte par la lecture des quelques extraits cités plus haut, le *Salmebog* danois témoigne d'une vivante assimilation des grands mystères de l'année liturgique ; il renferme également la trace remarquable de la foi à l'Église. Et pour autant, la piété qui se nourrit de pareil livre est proche de la foi catholique. Elle l'est encore sous un autre aspect ; en effet, certaines expressions du désir du ciel et de l'intimité de l'âme avec Dieu rappellent la *mystique* catholique. Voici quelques-unes de ces expressions :

« Le ciel, malgré les flots cruels,
le ciel est le lieu où je jette l'ancre.
Que tous les rivages soient submergés,
Dieu saura encore sauver sa vérité.
Après l'épreuve de minuit vient
le clair matin de la consolation.
Le ciel, malgré les flots cruels,
le ciel est le lieu où je jette l'ancre ».

En voici une autre :

« Seul celui que tu rassasies
ne languit sur la route déserte.
Avec ta lumière seule et ton bâton [1]
nous pouvons sauter par dessus notre tombe,
et le cœur qui approche de la mort
ne peut qu'avec ton sang battre tranquille.

1. Allusion à la croix du Christ.

Sois donc ce que tu as dit être,
mon pain, ma lumière, ma voie, mon tout.
Conduis, soutiens, console mon âme ;
quand je suis las et fatigué, demeure ;
oui, tiens moi ferme, o doux Jésus,
et porte-moi jusqu'au sein de ton Père ».

Il n'est fait qu'une fois mention directe du cœur de Jésus comme refuge du fidèle. C'est dans un cantique assez récent, qui n'avait jamais été inséré dans le *Salmebog* avant la nouvelle édition de 1948. Ce cantique cependant était connu bien auparavant et se lisait dans plusieurs recueils non officiels. Citons la strophe qui fait allusion au cœur du Christ :

« Enveloppe mon faible cœur dans le voile de la grâce,
dans la joie comme dans la peine attire-le à toi.
Fais que ton enfant se hâte vers ton cœur,
et donne moi d'y reposer ferme dans la foi ».

* * *

L'exposé qui précède ne nous a livré qu'un bref aperçu de la piété protestante danoise. Le trésor du chant sacré est immense dans ce pays qui a su donner le jour à un grand nombre de poètes religieux, de la masse desquels émergent surtout trois grands noms : Kingo (XVIIe siècle), Brorson (XVIIIe siècle) et Grundtvig (XIXe siècle). L'édition actuelle du *Salmebog* résulte forcément d'un choix ; elle ne comporte cependant pas moins de 754 numéros. Nous n'aurions aucune peine à en extraire quelques autres pièces expressives que les limites d'une conférence n'avaient pas permis à l'auteur de citer [1]. M. Rudfeld avoue d'ailleurs qu'il a choisi ses exemples parmi les hymnes qui lui étaient les plus familières de par le milieu où s'est faite sa première formation religieuse. Il se dit prêt à ad-

1. On trouverait également dans le *Salmebog* des expressions intéressantes du sens du *baptême*. Il serait instructif de se rendre compte en quels termes se manifeste notamment le sens du *culte*, en particulier la célébration de la *Cène*.

mettre que d'autres, sortis de milieux luthériens d'une autre nuance, auraient opéré un choix quelque peu différent [1].

Pour résumer les tonalités les plus profondes de la piété protestante danoise, notre conférencier cite une dernière strophe, due à la plume de Grundtvig :

« O christianisme !
tu donnes à nos cœurs ce que le monde ignore.
Ce que nous entrevoyons seulement, de notre œil voilé,
cela même vit en nous, nous en avons l'expérience.
Mon royaume, dit le Seigneur, c'est le ciel et la terre,
où habite la charité ! »

La piété des luthériens danois, telle que M. Rudfeld nous l'a fait connaître, ne permet plus de dire, comme on le répète trop facilement dans certaines publications catholiques, qu'au plan religieux, les peuples scandinaves sont sans histoire, qu'ils sont encroûtés dans le matérialisme et le confort et ne lèvent plus les yeux vers le ciel. Il en va en Scandinavie à peu près comme dans les pays que l'on dit catholiques : la vie religieuse profonde n'est le fait que d'une minorité, mais cette vie spirituelle est très réelle et active. Ce qui trompe l'observateur non averti et pressé, c'est que les indices extérieurs de la présence d'une vie de prière chez le protestant ne sont pas les mêmes que ceux de la piété catholique. On l'a déjà fait observer au début de cette note. On pourrait fournir ici un autre exemple. Les chiffres donnés par les statistiques sur la pratique religieuse n'ont pas la même signification chez les protestants que chez les catholiques. En effet, si c'est un devoir pour le catholique d'aller à l'église le dimanche, cette obligation n'existe pas pour le protestant danois. Il s'ensuit que plus d'un catholique peu fervent, qui se rend à l'église pour satisfaire au précepte dominical, ne s'y rendrait peut-être pas, vu sa tiédeur, s'il était protestant. Encore une fois, nous sommes invités à la prudence lorsque nous nous autorisons à porter des appréciations sur nos

1. Faut-il le dire, la piété du luthérien danois revêt des nuances caractéristiques des diverses tendances théologiques et spirituelles qui existent dans son Église. Nous nous réservons de revenir sur ce point en d'autres circonstances.

frères séparés. Un examen plus attentif de la vie de piété des protestants scandinaves nous obligerait sans doute à reviser certains jugements trop rapides.

* * *

S'adressant à un auditoire exclusivement catholique, M. Rudfeld terminait sa conférence par une question : nous catholiques, demandait-il, pouvons-nous apprendre quelque chose de cette piété des protestants ? Il répondait par un oui exempt d'hésitation. « Chez les protestants, dit-il, on trouve un sens très ferme de ce qui est essentiel. On y met toujours au centre la croix et le salut, et d'une façon générale les vérités fondamentales de la foi. Ceci ne devrait pas être une nouveauté pour nous, et ce n'en est pas une, si nous vivons déjà d'une *saine* piété catholiques. Cependant, ajoute-t-il, certains milieux catholiques sont portés à s'attacher à des bagatelles et enclins à cultiver des dévotions particulières au point d'ériger celles-ci en spécialités ; il y a chez certains une tendance à accorder une importance exagérée aux révélations privées et à leur contenu parfois très spécial ». Confrontés à la piété authentique des protestants danois, nous sommes rappelés à la considération des vérités essentielles du christianisme et mis en demeure d'axer notre vie spirituelle sur ces vérités.

Terminons par ces mots de M. Rudfeld : « Le protestantisme renferme en lui-même des préjugés, des malentendus et des erreurs, c'est entendu ; mais sous tout cela continue à vivre l'héritage catholique. Comme le disait en termes équivalents le P. Bouyer : plus les protestants pénètrent dans la profondeur de leur foi, plus aussi ils se rapprochent de la foi catholique. Ce qu'ils cherchent tout au fond de leur propre foi, ils ne le trouvent en plénitude que dans la foi catholique ».

Clervaux. Dom A. RENARD.

Dans l'attente du Concile.

La presse, grande et petite, ne cesse de revenir périodiquement sur le grand événement que constitue dans l'Église la préparation du prochain concile. Des commissions préparent activement les matériaux et dépouillent les avis recueillis dans tous l'épiscopat catholique, les universités et autres organismes. On devine que ce travail est énorme, et l'on sent que le temps presse, car le Saint Père voudrait voir s'ouvrir le concile dans un délai rapproché.

Certains craignent qu'on aille trop vite et qu'on ne soit obligé de bâcler la besogne mais, en même temps, redoutent que si l'on prend trop bien son temps, la préparation tirée en longueur n'amène une série de retardements. Cependant, telles que vont les choses, surtout depuis que, en la dernière Pentecôte, Jean XXIII a constitué les commissions préparatoires, le rythme s'accélère avec une telle assurance que tout retard semble conjuré. Faisons des vœux toutefois pour que des événements internationaux ne viennent pas poser un obstacle à la préparation diligente du concile, ni l'interrompre durant les premières sessions, comme ce fut le cas en 1870.

La brusque interruption des travaux du premier concile du Vatican a eu de funestes conséquences.

Un journaliste écrivait récemment pour le grand public et avec beaucoup d'à propos : « Le dogme de l'infaillibilité pontificale défini en 1870 permettrait de renforcer la primauté spirituelle et juridictionnelle du pape au moment où s'effondrait son pouvoir temporel qui avait été considéré jusqu'alors comme le garant de son indépendance spirituelle. Mais la hâte avec laquelle fut définie cette infaillibilité devait ouvrir la porte à une grave équivoque. C'est cette équivoque qui alimente les principaux griefs contre Rome des communautés séparées. Le concile dut se disperser sans que fût défini l'ensemble de la

Constitution de l'Église dans laquelle devait s'insérer, comme un diamant dans un tiare, le dogme de l'infaillibilité pontificale. Il en résulta un déséquilibre dans la conception de l'autorité au sein de l'Église. Celle-ci, en effet, n'appartient pas au seul successeur de Pierre, mais aussi aux successeurs des douze apôtres, c'est-à-dire aux évêques. Individuellement, au sein de leurs diocèses, ils ne sont pas de simples administrateurs, mais les docteurs de l'Église. Collégialement, lorsqu'ils sont unis au pape dans un Concile, ils représentent avec lui, l'autorité suprême et infaillible de l'Église. La tradition de l'Église est à la fois monarchique et collégiale. L'interruption du concile du Vatican n'a pas permis d'exalter la seconde notion autant que la première. D'où dans la pratique, et bien que la conception collégiale de l'autorité fût toujours latente, la tendance à faire du pape le seul docteur et des évêques de simples préfets [1] ».

Il semble bien que le prochain concile insistera d'une manière particulière sur l'élément collégial de l'Église. C'est dans la pensée réfléchie du Saint-Père de remettre en valeur cette vérité si profondément évangélique. Et ainsi, le second concile du Vatican complétera, par un heureux développement dogmatique, le premier.

Ce sera là, il faut le croire, un grand pas fait dans le sens de l'Unité chrétienne, car la centralisation idéologique consécutive au premier concile du Vatican est effectivement ce qui a écarté le plus de nous les non-catholiques depuis un siècle.

Qu'il nous soit permis d'exposer ici sommairement ce qu'a souvent été la vie conciliaire dans l'Église au point de vue du développement dogmatique, et de rappeler ensuite l'intérêt qu'on à porté à cette vie au cours de ces derniers siècles.

I. Vie conciliaire et développement dogmatique.

Le vie conciliaire de l'Église est révélatrice d'un développement bien marqué. Il ne s'agit pas ici nécessairement

1. Tanneguy de Quénétain, *Le Concile de la dernière chance* dans *Réalités*, mars, 1960, p. 73 et 93. — Nous attirons l'attention sur cet article excellent, qui, publié dans une revue mondaine, aura pu échapper à un certain nombre de théologiens.

d'un mouvement croissant et homogène, et nous sommes loin sans doute de prévoir l'évolution ultérieure que le geste de Jean XXIII laisse pressentir pour un avenir à la fois proche et plus lointain. Les nécessités des temps ont obligé parfois les Pères des conciles à insister, comme cela arrive aussi dans le magistère ordinaire, non seulement sur des points de la foi, mais aussi sur certaines manières de les comprendre qui répondent à une époque et qui demandent à être explicitées en de nouvelles formules en des temps différents.

Toute définition dogmatique comporte en soi quelque durcissement. « Dans ses luttes contre l'hérésie, a écrit jadis dom Vonier, la doctrine catholique perd quelque chose de ses harmonieuses proportions. L'hérésie, en effet, n'est d'ordinaire que la négation d'une vérité particulière, et le docteur catholique doit porter tout son effort sur la position attaquée pour la défendre. Il en résulte que les autres vérités qui demeurent toujours des vérités certaines et essentielles, cessent d'apparaître dans leurs exactes proportions, absolument comme les vieilles villes situées loin à l'arrière ont moins d'importance, pendant une guerre, que les tranchées creusées pour abriter les soldats et arrêter l'ennemi [1] ».

Les définitions dogmatiques du Concile du Vatican n'ont pu, elles non plus, échapper à cette loi. On a dit et redit la difficulté présentée par les seuls chapitres élaborés de la Constitution *De Ecclesia Christi*, privés de leurs compléments nécessaires.

Le cardinal Newman écrivait en 1871 à un correspondant que la définition de l'infaillibilité avait inquiété : « Cela me peine que la définition vous ait troublé. Ce dogme a été mis en pratique par le Saint-Siège pendant des siècles, la seule différence étant que, maintenant, il est vraiment reconnu. Je sais que c'est une différence car à première vue on pourrait y voir une invitation, faite au pape, à user de son pouvoir maintenant reconnu. Mais il nous faut avoir un peu de foi. Les propositions abstraites sont peu profitables, la théologie les entoure de toutes sortes de restrictions et d'interprétations, etc. Aucune vérité n'est isolée, chacune est mise à sa place et s'harmonise avec les autres.

1. D. A. Vonier, *La nouvelle et éternelle Alliance*, St-Brieuc, 1932, p. 2.

Les dogmes relatifs à la Sainte Trinité et à l'Incarnation n'ont pas été publiés tout à coup, mais peu à peu. Un concile a fait une chose, un autre en a fait une seconde, et ainsi fut établi le dogme tout entier. Le premier fragment en a paru excessif, et des controverses se sont élevées à son sujet ; puis ces controverses ont mené au deuxième et au troisième conciles. Et ceux-ci n'ont pas contredit la décision du premier, mais ils ont expliqué et complété ce qui avait été fait précédemment. C'est ce qui va se passer actuellement. Les papes à venir vont expliquer, et dans un certain sens limiter leur propre pouvoir. Ce serait peu probable s'ils agissaient seulement en tant qu'hommes, mais Dieu les mènera à sa guise. Il l'a fait pour Pie — je crois qu'il aurait voulu un dogme plus rigoureux que celui qu'il a obtenu. Ayons donc foi et patience [1] ».

Le même cardinal Newman, avait écrit quelques semaines auparavant à un autre correspondant subissant les mêmes inquiétudes :

« De l'examen des débuts de l'histoire, il semblerait que l'Église marche vers la vérité parfaite par diverses déclarations successives, tour à tour dans des directions contraires et par là se perfectionnant, se complétant, se renforçant l'une l'autre. Ayons un minimum de foi en elle, dis-je. Pie n'est pas le dernier des papes. Le quatrième concile a modifié le troisième, comme le cinquième l'a fait pour le quatrième. Les hommes furent (c'est-à-dire furent appelés) tour à tour hérétiques. Voyez l'histoire de Théodoret. La dernière définition exige moins en fait d'être supprimée que d'être complétée. Elle exige des sûretés pour les actes éventuels du pape — des explications quant à son contenu et l'extension de son pouvoir. Je sais qu'un parti violemment intransigeant voulait à ce moment, c'était bien là sa volonté, établir que le pouvoir papal n'a pas besoin ni de protections ni d'explications ; mais il y a une limite au triomphe de la tyrannie. Soyons patients, ayons confiance, et un nouveau pape, un nouveau concile peuvent polir l'ouvrage [2] ».

1. Lettre du 15 mai 1871. A Miss Holmes. Cfr J. H. Card. NEWMAN, *Pensées sur l'Église*, Paris, 1956, p. 119-120.

2. Lettre du 3 avril 1871 à Plummer. Cfr F. L. CROSS, *John Henry Newman*, Londres, 1933, p. 170.

Plus proche de nous, dom Lambert Beauduin s'était exprimé dans des termes semblables : « Sans doute, écrivait-il, les définitions du Magistère suprême ont une valeur objective et absolue. Mais, sans diminuer en rien leur caractère irréformable, on peut envisager des élucidations doctrinales ultérieures mieux adaptées à des mentalités et des modes de penser nouveaux. Rien ne s'oppose à ce qu'un concile œcuménique futur ne revienne *par voie d'explication authentique* sur des décisions dogmatiques antérieures » [1]. Et il apportait cet exemple : « Le XIVe concile œcuménique de Lyon en 1274 définit explicitement la doctrine de la procession du Saint-Esprit. Or, en 1438, tandis que les Orthodoxes reprochaient à l'Église d'avoir décidé de la question sans eux, le pape Eugène IV voulut que cette même question fut longuement examinée au Concile de Florence et invita la hiérarchie séparée à exposer en toute liberté son point de vue : 'Si vous n'êtes pas convaincus, dites-nous de quel côté la preuve vous paraît faible, afin que nous puissions ajouter à nos preuves et porter celle de ce dogme jusqu'à l'évidence. Si vous avez de votre côté des textes favorables à faire valoir votre sentiment, faites-les connaître ' [2]. La bulle *Laetentur coeli* du 6 juillet 1439, publiant le décret conciliaire, reconnaît la légitimité de la formule dogmatique des Orthodoxes relative à la procession du Saint-Esprit : *Le Saint Esprit procède du Père par le Fils*, et déclare que sous des symboles différents nous exprimons la même et unique réalité vérité. En comparant la définition du Concile de Lyon et celle du Concile de Florence relative à la même vérité de foi, on constate qu'une adaptation très heureuse s'est opérée et que deux formules qui paraissaient à plusieurs opposées et

1. D. L. Beauduin, *Le vrai travail pour l'Union*, dans *Irénikon*, 1927, p. 7-8.

2. Dans une contribution remarquable parue dans la *Civiltà Cattolica* de juillet 1959 (p. 47-58) et intitulée *I Greci al Concilio di Firenze*, le R. P. J. Gill S. J. « a souligné le fait qu'à Florence les évêques grecs ont été considérés comme juges de la foi, non point comme certains l'ont prétendu, à partir seulement de la signature du décret mais dès l'ouverture du concile, et donc dans tous les débats conciliaires. C'est dire que l'on tenait les deux Églises comme également habilitées avant l'union formelle à se prononcer sur l'objet de leurs litiges » Cfr *Irénikon*, 1960, nº 1, p. 129-130).

irréductibles, ont reçu par voie d'explication authentique une interprétation parfaitement orthodoxe [1] (...) Des explications semblables peuvent mettre dans un jour nouveau les définitions des Conciles de Trente et du Vatican, et ce qui paraît aujourd'hui un obstacle insurmontable peut, par de patients efforts de compréhension réciproque, accomplis dans la sincérité, la sympathie et l'amour, ouvrir la voie à des échanges de vues pacifiques et, si le Magistère suprême le juge bon, à des explications authentiques » [2].

La tendance à absolutiser le contenu de la définition infaillibiliste de 1870 avait encouragé maint théologien à considérer l'ère des conciles comme close dans le catholicisme, tout pouvant dorénavant se définir et se décider par le magistère papal pur et simple. La gêne que cette situation avait créée a été supprimée par la décision de Jean XXIII. Un nouveau concile aura lieu, et bientôt. Qu'il ait ou non dans ses perspectives immédiates le problème de l'unité des chrétiens, il donnera aux évêques, les successeurs des apôtres, l'occasion de compléter le 1er concile du Vatican, d'élever la voix en commun sur les grands problèmes de l'heure actuelle, et de se révéler, comme dans le passé, avec l'évêque de Rome et autour de lui, les membres authentiques du magistère de l'Église. Un prélat romain n'avait-il pas dit à l'évêque de Metz lors du concile du Vatican : « Je suis bien aise que les évêques viennent à Rome pour voir que le pape est tout et que les évêques ne sont rien » [3] ? On peut mesurer à cette phrase où en étaient les idées et les choses. L'atmosphère est aujourd'hui bien différente !

Aussi, l'annonce du concile a-t-elle rendu subitement au monde chrétien un intérêt profond pour cette grande institution. On n'y pensait plus beaucoup. Le premier concile du Vatican qui donna le coup de grâce au conciliarisme avait, bien qu'inachevé, produit un effet réfrigérant : l'interruption prolongée donnait une impression d'usure même si de temps en temps on entendait formuler le souhait de sa reprise. Il n'en fut pourtant pas

1. D. L. BEAUDUIN, *l. c.*, p. 8.
2. *Ibid.*
3. *Journal de M. Icard.* Cfr R. AUBERT, *Le Pontificat de Pie IX*, Paris, 1952, p. 329.

ainsi dans le passé et il n'est pas sans intérêt de jeter un coup d'œil sur la littérature développée au cours de ces derniers siècles concernant l'histoire et les Actes des grandes assemblées chrétiennes. Ce sera peut-être la meilleure manière — même en une sèche nomenclature — de rappeler ce qu'a été la vie conciliaire, en ce moment de l'histoire où l'attention générale des chrétiens est éveillée sur cet aspect si important de la vitalité de l'Église.

II. L'intérêt pour la vie conciliaire de l'Église.

Au XVIe siècle, l'invention de l'imprimerie avait donné très tôt aux érudits du temps l'idée de publier les Actes des conciles. Ce fut pendant trois siècles, soit jusqu'à la révolution française, une véritable émulation, La première grande édition, due à Jacques Merlin, docteur en Sorbonne, parut à Paris en 1524 en deux tomes in folio ; elle fut reproduite à Cologne en 1530 et une nouvelle fois à Paris en 1535. Le second tome comprenait les Actes des conciles de Constance et de Bâle, dont la mémoire encore très présente agitait toujours les théologiens gallicans. Une seconde collection, celle du franciscain Pierre Crabbe parut à Cologne en 1538 en trois volumes. Une troisième, du chartreux Surius, parut également à Cologne en quatre volumes, en 1567, quatre ans après la fin du concile de Trente. Une quatrième, celle de Dominique Nicolini vit le jour à Venise en 1585. La cinquième celle de Binius, chanoine de Cologne, parut en quatre volumes en cette ville, tout d'abord, en 1606, et eut plusieurs éditions. La sixième collection fut imprimée à Rome en 1608 en grec et en latin en quatre tomes, par les soins du P. Sirmond S. J. La septième appelée collection du Louvre fut imprimée à Paris en 1644 et comportait trente-sept volumes in fol. La huitième, des PP. Labbe et Cossart S. J. (18 vol.), à Paris en 1672, la neuvième, de Baluze, dont un seul volume sortit de presse, également à Paris en 1685. La dixième du P. Hardouin S. J. de tendance antigallicane et antijanséniste très accentuée, eut une publication mouvementée (12 vol. Paris, 1715). La onzième, qui fut une reprise assez peu réussie de celle de Labbe par J. D. Mansi, archevêque de Lucques, parut en trente et un volumes à partir de 1758.

En tout, onze collections en près de trois siècles, sans compter les éditions de conciles locaux. Ce fut autant la polémique antiprotestante que les assises du concile de Trente et l'attachement des gallicans et des conciliaristes à leurs théories, qui furent la cause de cette monumentale littérature.

En plus de ces collections de textes, des florilèges nombreux ont été publiés depuis le XVIe siècles sous les titres de *Summa, Epitome, Historia, Synopsis, Manuale Promptuarium* etc. *Conciliorum*, la plupart du temps en latin, mais aussi en français, allemand, anglais, italien et autres langues. La liste de ces traités, établie par D. H. Leclercq [1], à laquelle on peut encore ajouter quelques titres, s'élève à environ cent vingt ouvrages imprimés ou réédités, preuve évidente de l'intérêt que l'on portait alors à la littérature conciliaire. A côté de cela, il faut mentionner encore un grand nombre de dissertations de controverses sur les conciles [2].

Encore faut-il noter que nous n'avons cité ici que les publications concernant l'ensemble des conciles. Beaucoup d'autres ont été faites sur l'un ou l'autre concile en particulier, comme Trente ou Florence [3].

A partir de la Révolution française, et pendant toute la durée du XIXe siècle, malgré le concile du Vatican, l'intérêt pour les anciens conciles semble avoir diminué. Plus une seule grande collection ne voit le jour, sauf la petite collection des canons apostoliques des conciles des IV-VIIe siècles de H. Th. Bruns, qui parut à Berlin en 1839 préfacée par Neander (2 vol.), et celle de W. Lambert sur les canons des quatre premiers conciles, de (Londres, 1867). En dehors de l'*Histoire des Conciles de* Hefele (9 vol.) qui parut en allemand de 1855 à 1890, et de ce qu'on écrira sur le concile de Trente et celui du Vatican, ce ne seront

1. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, Paris, 1907, t. I, p. 97 sv.

2. On en trouvera la liste dans FABRICIUS-HARLES, *Bibliotheca graeca*, t. XII, Hambourg, 1809, p. 276 sv.

3. Une bibliographie très complète sur le concile de Florence, contenant également tous les ouvrages généraux dans lesquels il est parlé de ce concile et des autres, a été établie par D. I. DOENS dans *Irénikon* 16 (1939) p. 305-330 et 591. On s'y référera avantageusement, notamment pour les ouvrages en langues slaves, en roumain et en grec.

plus guère que des rééditions ou des traductions d'ouvrages du XVIIIe siècle qui paraîtront. Les trois volumes de Mgr Guérin : *Les conciles généraux et particuliers* (Bar-le-Duc, 1868) ne sont eux-mêmes qu'une refonte, dépouillée de ses tendances gallicanes, de ce qu'avait édité au siècle précédent le dominicain Richard. On se concentrera plutôt en cette époque sur les conciles du Vatican (et notamment le t. VII de la Collection *Lacensis* 1870-1890, dont les volumes précédents donnent les *Acta et Decreta* des conciles particuliers depuis 1682), et de Trente, dont les Actes parurent dans l'édition de Theiner, à Leipzig en 1874 (2 vol.) et dont les textes importants avaient été publiés à Louvain en 1782 en sept volumes sous le titre : *Monumentorum ad Historiam concilii Tridentini spectantia illustranda.*

Le XXe siècle devait cependant connaître un renouveau d'intérêt pour l'histoire des Conciles. Il faut signaler en effet :

1° *Les Ecclesiae occidentalis monumenta Juris antiquissima de Turner* (1899-1939), qui, sans être strictement conciliaires, donnent cependant le texte critique des grandes collections canoniques latines, tirées en grande partie des décrets des conciles ;

2° Depuis 1902, la réédition anastatique de la collection de Mansi, malheureusement très imparfaite, mais qui a été menée à bonne fin et complétée jusqu'au concile du Vatican y compris, par Mgr L. Petit A. A. archevêque d'Athènes : le 53e et dernier volume a paru en 1927 ;

3° La célèbre collection de la Goerresgesellschaft : *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum Tractatuum nova collectio,* dont un grand nombre de volumes ont paru déjà, et qui est toujours en cours de publication depuis 1901. Cette collection, qui ne s'occupe que d'un seul concile en particulier, n'est mentionnée ici qu'en raison de son ampleur et de sa qualité. Il faut en dire autant de la collection en cours relative au concile de Florence, publiée par l'Institut oriental de Rome depuis 1940 sous le titre : *Concilii Florentini Documenta et Scriptores* ;

4° L'édition critique des *Acta conciliorum œcumenicorum* commencée par Ed. Schwartz en 1914 et qui a été interrompue par la mort de l'auteur (1940). Elle ne devait comprendre du reste que les conciles reconnus comme œcuméniques par tous, c'est-à-dire les sept premiers, et encore, ceux seulement dont on a conservé les Actes.

5° La littérature concernant le concile du Vatican, qui forme un chapitre à part, et dont nous nous occuperons dans une prochaine chronique.

Pour l'Histoire des conciles, tout le monde recourt aujourd'hui à la traduction française de l'Histoire de Hefele, faite par D. H. Leclercq, et vulgairement appelée « Hefele-Leclercq », qui complète considérablement et continue l'œuvre de Hefele citée plus haut. Cet ouvrage volumineux paraît à Paris depuis 1907 et, grâce à d'autres collaborateurs, se poursuit encore aujourd'hui.

Il est curieux de remarquer à ce point de vue que presque tous les ouvrages qui ont paru depuis l'invention de l'imprimerie jusqu'à la Révolution, ne comportent pas dans leur titre les mots « conciles œcuméniques », sauf lorsqu'ils traitent des sept premiers qui nous sont communs avec l'Église grecque, mais le terme « conciles généraux ». Plusieurs théologiens modernes ont souhaité voir cette distinction s'introduire dans la pratique courante de l'Église [1].

III. Depuis le Concile du Vatican.

On avait cru, à l'époque du concile du Vatican, que le public catholique aurait repris un grand intérêt à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église. Mgr Guérin, que nous avons déjà cité, écrivait dans la première édition de ses Conciles en 1868 : « Avec quelle vive émotion, avec quel transport de joie, n'avez-vous donc pas reçu les grandes paroles par lesquelles le Souverain Pontife a annoncé qu'il allait convoquer un concile œcu-

1. Par exemple V. Grumel dans *L'Unité de l'Église*, janv.-févr. 1933, p. 5-7.

ménique ? Cette annonce jetée en un instant par le fil électrique aux quatre coins du monde, a fait tressaillir d'espoir tous les cœurs chrétiens ». Et il faisait remarquer que la connaissance des conciles « obligatoire, nécessaire en elle-même, est une excellente préparation au futur concile auquel nous soupirons, et qui formera avec les précédents un tout inséparable et harmonieux, un unique édifice dont il est le couronnement ». Son ouvrage n'avait d'autre but que de mettre entre les mains des fidèles l'instrument voulu pour en étudier l'histoire. L'agitation qui précéda l'ouverture du concile du Vatican porta la curiosité des fidèles beaucoup plus sur le présent que sur le passé. Néanmoins, les trois volumes de Mgr Guérin furent vite épuisés. En sa seconde édition, qui parut en 1872, le même auteur annonçait la 1re livraison de son tome IV, contenant « l'histoire, les décisions et les travaux du concile du Vatican depuis sa convocation (29 juin 1868) jusqu'à sa suspension (20 oct. 1870) ». Et il ajoutait : « Dès que le concile se réunira à nouveau, nous ferons paraître une livraison après chaque session publique ; le volume se terminera par une table des matières ». Inutile de dire que seule la 1re livraison parut, et que la table des matières ne vint jamais. Plutôt que de s'intéresser à l'histoire des conciles, à partir de ce moment-là, le public catholique, se détournant tant du passé que du présent, porta ses regards vers l'avenir en attendant que les sessions reprennent. Finalement, désespérant de voir jamais la continuation des grandes assises, il s'est laissé dire que, depuis la définition de l'infaillibilité du pape, l'ère des conciles était révolue.

Aujourd'hui tout est changé, et le public chrétien est beaucoup plus préparé à envisager avec sérénité l'assemblée du concile de Jean XXIII. Un nouveau concile aura lieu, qui remettra devant les yeux de tous les fidèles la présence du corps apostolique tout entier, succédant au collège des Douze.

C'est aux Douze que le Christ a confié la continuation de son œuvre, et c'est à eux qu'il a promis et envoyé son Esprit. Autour de chacun d'eux et de leurs successeurs, sont venus se grouper des fidèles. Avec eux, ils ont constitué et constituent encore ces communautés chrétiennes, qui doivent être dans toute l'humanité un ferment de sanctification et de salut.

Le but des grands conciles — leur nature pourrait-on dire — est de réunir les chefs d'Églises, c'est-à-dire les évêques, pour faire appel à l'ensemble des chrétiens qu'ils conduisent et s'assurer par là de la présence de l'Esprit dans les grandes décisions à prendre. Au concile, c'est, dans la personne de son évêque, chaque Église locale qui, d'une certaine manière, est présente et qui met en exercice l'universalité de l'institution du Christ. Aucun autre organisme ne peut strictement le remplacer. On entend dire quelquefois que les congrégations romaines remplacent les conciles de jadis. Cela n'est même pas vrai des anciens conciles romains, qui comprenaient l'ensemble des évêques des régions suburbicaires ; cela le sera a fortiori encore beaucoup moins des conciles généraux, car les conciles sont justement le contraire d'un organisme central lié à un seul pouvoir : ils sont « toute l'Église », c'est-à-dire toutes les Églises locales répandues sur la terre, assemblées pour sentir ensemble et pour délibérer ensemble. Comme l'a dit le Saint Père dans sa récente allocution de Pentecôte : « Le Concile œcuménique a une structure et une organisation propres, qu'il ne faut pas confondre avec la fonction ordinaire et caractéristique des différents Dicastères et Congrégations de la Curie romaine... Il faut donc bien distinguer : une chose est le gouvernement ordinaire de l'Église dont s'occupent les congrégations romaines, une autre chose est le concile ».

Il est important, pour ce faire, que chaque Église, chaque chrétienté, aussi loin qu'elle soit répandue sur la terre, vienne prendre contact avec les autres, en apportant l'écho de ce qui se passe en elle et autour d'elle, et puisse continuer ensuite, enrichie par cette expérience, à se développer là où elle est, selon ses exigences propres. Il arrive que l'on confonde la décentralisation tant réclamée du pouvoir dans l'Église, avec une internationalisation de la curie romaine. Vue peu juste, en somme, que de croire qu'un nombre important d'éléments étrangers résidant au centre puissent échapper à l'emprise du milieu. Ils perdront beaucoup plus leur contact avec leur foyer d'origine qu'ils ne pourront en servir la cause. C'est vers le groupement en centres extérieurs et lointains que devraient plutôt s'orienter les recherches.

Faut-il souhaiter, comme on l'a dit et comme l'avaient voulu les théologiens des conciles de Constance et de Bâle, qu'une cadence régulière soit introduite dans la tenue future des conciles ? Ce n'est certes pas la tradition de l'Église, qui ne réunit ces grandes assemblées que pour des motifs graves. Mais que les fidèles aient au moins présente à l'esprit la possibilité réelle des assises conciliaires comme d'une réalité vivante de la durée du christianisme sur la terre, et n'aient plus l'impression que la porte est close de ce côté : il en résulte, en effet, outre une fausse notion, un sentiment de contrainte néfaste car ils sont aussi, d'une manière mystérieuse « toute l'Église ». On aime à souligner aujourd'hui, de ce point de vue, l'importance du laïcat dans l'Église, et ce mouvement a gagné toutes les confessions chrétiennes. C'est peut-être dans la perspective de cette importante nuance de l'ecclésiologie contemporaine que le concile de Jean XXIII nous apparaît le plus comme une cure apaisante.

D. O. R.

Chronique religieuse.[1]

Église catholique. — En suivant de près les péripéties de la période d'attente du prochain CONCILE, on constate que pour de nombreux chrétiens elle est faite à la fois d'espoir et de crainte. On s'inquiète de la façon dont certains milieux influents mettent une sourdine à la voix du pape JEAN XXIII, qui ne cesse cependant de faire appel au monde chrétien pour la restauration de l'unité. Beaucoup de confusion a entouré l'annonce du concile dont les intentions profondes, surtout après des déclarations répétées, ne pouvaient pourtant pas laisser de doute. Aussi est-il réconfortant de trouver chez un évêque, Son Exc. Mgr Elias ZOGHBY, vicaire patriarcal général grec-catholique[2], quelques paroles vigoureuses à l'adresse de ceux qui, « réduisant l'Église du Christ à leurs propres dimensions, n'y trouvent pas de place pour les autres » :

« On en trouve dans toutes les Églises et à toutes les époques de l'histoire. Ils ne sont pas toujours conscients du mal qu'ils font, mais ce mal n'en demeure pas moins réel. Ce sont eux qui ont empêché d'aboutir les tentatives d'union faites à travers les siècles, et ils sont sur le point de compromettre le concile de l'Unité en le présentant au monde sous un jour inexact. Nous voudrions leur rappeler qu'en lançant son appel en faveur de l'unité, le pape Jean XXIII n'entendait pas donner satisfaction au besoin personnel ou purement catholique. Il n'a fait qu'exprimer le vœu unanime de toute la chrétienté. Toutes les Églises aspirent à la réunion. Les assemblées interconfessionnelles, les contacts fréquents, les études œcuméniques, les prières conjuguées des chrétiens, surtout pendant la Semaine de l'unité, ont amené progressivement cet appel et ont préparé le monde chrétien à lui faire crédit. Il n'ap-

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr *Le Lien* (Le Caire), avril 1960, p. 87-93.

partient donc plus à personne d'interpréter à sa manière le concile convoqué par Jean XXIII, son orientation dans un sens ou dans l'autre, d'en restreindre la portée pour en faire un concile séparatiste où de nouvelles définitions dogmatiques et peut-être même des mesures centralisatrices viendraient élargir le fossé qui sépare les Églises ».

« L'action du pape Jean XXIII en faveur de l'unité chrétienne, dit encore Mgr Zoghby, n'a pas été une improvisation mais l'aboutissement de plusieurs décades d'efforts et de prières dans tout le monde chrétien... A sa déclaration, le monde chrétien a répondu comme une seule âme à laquelle on offre l'occasion de se libérer d'un péché invétéré qui la torture... »

Le Patriarche grec-catholique lui-même, S. B. MAXIMOS IV, qui en tant d'occasions a montré une si haute conscience de sa mission dans l'œuvre pacificatrice entre l'Orient et l'Occident chrétiens, a également exprimé avec netteté ses appréhensions [1]. Recevant en janvier dernier M. Giorgio La Pira, ancien maire de Florence, le Patriarche fit observer à son hôte que l'union est une idée-force qui, une fois déclenchée, doit nécessairement faire son chemin. Malheureusement, ajouta Sa Béatitude, la hiérarchie orientale catholique, dont la première mission est de travailler à l'union, se voit privée de ses moyens d'action par un ensemble de mesures étroitement centralisatrices et en contradiction évidente avec les déclarations et promesses qu'ont toujours réitérées les papes. Quant au concile annoncé, remarqua le Patriarche, « on a l'impression que les intentions généreuses du Saint-Père n'ont pas eu l'heur de plaire à certains milieux qui se sont mis en devoir d'atténuer les déclarations du pape, de les détourner de leur sens obvie, tant et si bien qu'à les croire, dans ce concile de l'union, il ne sera même pas question de l'union ». « Il y a là, poursuivit le Patriarche, de quoi faire désespérer... Il faudrait commencer par convertir l'Occident latin au catholicisme, à l'universalité du message du Christ. Il faudrait lui faire perdre le goût de vouloir tout contrôler et régir, de réduire tout à sa propre façon de penser et de faire. L'uni-

1. *Ibid.*, janv.-févr., p. 20-22.

formisme n'est pas l'universalisme catholique. Nous nous sentons étouffés..., nous voudrions voir resplendir davantage le visage divin de l'Église... » Un dialogue s'ensuivit qui vaut d'être encore consigné dans cette chronique, dont la tâche principale est de faire toucher de près ce qui vit et ce qui est pensé actuellement aux différents points du monde chrétien.

« — C'est hélas ! bien vrai, dit La Pira. Je peux vous assurer que le Pape a voulu ce concile pour l'union des chrétiens d'abord. C'est bien un « concile de l'union » qu'il a annoncé dans son message du 25 janvier 1959, et c'est bien « un concile de l'union » qu'il tiendra. Mais patience, patience ! Il y a certainement, dans la catholicité, un courant qui conçoit l'union à sa façon. C'est un groupe de « bureaucrates » qui veulent protéger l'Église par des haies de plus en plus épaisses, des cloisons de plus en plus étanches, qui la tiennent en état de perpétuelle minorité, qui ont sans cesse peur de tout et de rien, qui voudraient défendre le Pape contre son bon cœur. Mais, patience, patience ! C'est, de nouveau, l'histoire de saint Pierre marchant sur les eaux : saint Pierre, généreusement, sans trop y réfléchir, demande le miracle. Et le miracle se fait : il marche sur les eaux. Puis il se met à réfléchir ; il doute : alors il sombre. Nous sommes actuellement dans cette deuxième phase. Mais le Seigneur nous tendra bientôt le bras, nous serons sauvés et la tempête s'apaisera...

— Mais, dit le Patriarche, le Pape a-t-il au moins conscience de cette tentative d'encerclement ?

— Oui, c'est ce qu'on dit, répond La Pira. Et nous devons soutenir le Pape. Il doit pouvoir se convaincre qu'au-delà de ceux qui cherchent à l'encercler, il y a des âmes généreuses qui pensent comme lui. Écrivez-lui, écrivez-lui beaucoup, directement toutes les semaines. La victoire est acquise d'avance. Nous ne devons avoir peur de rien : le Christ est ressuscité, et Marie est montée au ciel. Les chrétiens doivent s'unir. Il y va du salut du monde.

— En somme, conclut le Patriarche, le concile doit être, comme nous l'avons dit ailleurs, une seconde Pentecôte. De la Pentecôte il a eu l'inattendu ; il en aura le merveilleux : de pauvres disciples étroits, chauvins, renfermés, craintifs, il a fait des apôtres universels, ouverts à toutes les civilisations, audacieux... Nous n'attendons rien moins du concile qu'une re-création de notre mentalité chrétienne ».

A l'idée peut-être trop accréditée que le concile ne serait qu'une « affaire interne » de l'Église catholique, il est cependant facile d'opposer des paroles autorisées, comme celles du cardinal arménien AGAGIANIAN, prononcées dans un discours à Milan : « Dans la pensée de Jean XXIII, le concile ne vise pas seulement l'édification du peuple chrétien, mais surtout la recherche de l'unité religieuse des Églises chrétiennes séparées »[1]. Significatif est à ce sujet ce que l'actuel cardinal ALFRINK, archevêque d'Utrecht, déclara il y a quelques mois, devant un auditoire d'étudiants catholiques : « Je ne pense pas qu'au prochain concile l'Église pourrait se contenter de résoudre simplement quelques problèmes d'ordre tactique ; ce ne serait que du replâtrage et ce n'est pas pour cela que le Saint-Père convoque une assemblée d'une telle envergure. Avec la foudroyante évolution du monde, pour donner toute son efficacité à l'action de l'Église, sur le plan interne et externe, des solutions principielles s'imposent, qui nécessitent la consultation de tout le corps épiscopal... Quant aux dissidents, angoissés par le problème de l'Unité, on ne pourra pas à l'infini les inviter à faire le premier pas, à franchir le fossé et à nous rejoindre, ni exiger de leur part un alignement pur et simple sur nos habitudes de voir, d'agir et de légiférer. Les problèmes sont plus complexes. Il faudra une grande rigueur dans le maintien de ce qui est essentiel et une grande souplesse pour ce qui est accessoire... »

U.R.S.S. — Comme la religion en général, l'Église orthodoxe russe est maintenant aussi particulièrement visée par une campagne de dénigrement très violente et savamment orchestrée. Il faut, dans ces circonstances, noter comme fait nouveau et acte hautement courageux le décret du Saint-Synode du 30 décembre 1959[2] qui EXCOMMUNIE pour avoir « publiquement blasphémé le nom de Dieu » trois prêtres apostats parmi lesquels l'ancien professeur d'Écriture sainte à l'Académie théologique de Léningrad, Alexandre Osipov, mentionné dans notre dernière chronique. La même peine frappe quelques laïcs dont

1. Cfr *OR*, 13 mars.
2. Publié dans *ŽMP* de février, p. 27.

un ancien étudiant en théologie, Evgraf Duluman, bien connu pour l'agitation actuelle qu'il organise contre l'Église russe. Que celle-ci abandonne ainsi l'attitude de prudence et de conformisme adoptée depuis de longues années, voilà ce qui semble confirmer les nombreux renseignements suivant lesquels l'antagonisme entre la religion et l'athéisme se transforme en U.R.S.S. en une véritable confrontation publique. Malgré le nouveau déferlement de flots de littérature antireligieuse et l'augmentation du nombre des conférences athées, la méthode « scientifique » est sans doute jugée insuffisante, et l'on voit reprendre avec une force redoublée la méthode de l'attaque directe qui avait été cependant condamnée comme inefficace par le fameux décret de M. Chruščev en 1954.

A l'occasion des fêtes de PÂQUES, le journal des syndicats soviétiques *Trud* contenait de violentes diatribes contre le monastère de ZAGORSK, près de Moscou, célèbre lieu de pèlerinage et siège d'une Académie de théologie. Moines, prêtres et étudiants sont accusés de se livrer à la débauche, d'extorquer de l'argent au peuple et d'entraver le travail de la propagande antireligieuse. De nombreux diplomates étrangers, venus à Kiev pour assister aux CÉLÉBRATIONS PASCALES en la cathédrale Saint-Vladimir, ont été témoins d'une manifestation spectaculaire organisée pour troubler les cérémonies. Le métropolite de Kiev, qui célébrait, ne parvint qu'au bout d'une heure à rétablir le calme à l'intérieur de l'église. Les miliciens qui se trouvaient à proximité n'intervinrent nullement pour rétablir l'ordre [1].

Radio-Moscou, suivant l'habitude manifestée à l'approche des grandes fêtes religieuses, avait encore une fois, dans son émission du Vendredi-Saint, exposé que la croyance à l'immortalité de l'âme et à la félicité éternelle prive l'homme de sa dignité. Par contre, on a appris que rarement les fêtes de Pâques n'avaient été célébrées à Moscou aussi joyeusement que cette année. Le temps s'y prêtait, paraît-il, et depuis longtemps

1. Cfr *ICI*, 15 mai, p. 13.

les églises orthodoxes, l'église baptiste et l'église catholique n'avaient vu pareille affluence de fidèles.

Par *Izvestija* du 21 février on apprit que G. G. KARPOV, chef de la commission gouvernementale pour les affaires de l'Église orthodoxe russe, a été remplacé par V. A. KUROEDOV, ancien secrétaire du comité régional du Parti de Sverdlovsk. Dans la *Partijnaja Žiznj* de mai 1959, celui-ci exposa la façon dont on s'était pris à Sverdlovsk, afin d'augmenter de 3.000 membres la section locale de la Société pour la propagation des connaissances politiques et scientifiques, à laquelle incombe, comme on le sait, la propagande athée [1]. Il n'est pas impossible que cette mutation, — G. G. Karpov occupait son poste depuis 1943, — soit en corrélation avec l'agressivité nouvelle qui s'accentue contre l'Église en U.R.S.S. La revue *Voprosy Filosofii*, nº 3 (mars 1960), met au premier rang des « ennemis de la classe ouvrière » l'Église orthodoxe russe. Bien qu'elle soutienne la « lutte pour la paix », elle n'en est pas moins néfaste, car elle tente de concilier le communisme et le christianisme. Or, répète la revue, ces deux notions sont inconciliables.

Dans l'espoir d'empêcher le mariage à l'église, on dispose maintenant de « palais des mariages » où un rite profane, accompagné de musique de Tchaïkovsky et de Rachmaninov, remplace le rite religieux. Dans la lutte contre l'éducation religieuse de l'enfant, on se heurte toujours au grand obstacle que constitue le foyer paternel. Déjà le *Molodoj Kommunist* d'octobre 1959 préconisait la nécessité d'enlever les enfants aux parents qui donnent aux leurs une « instruction religieuse et antisociale ». La *Literaturnaja Gazeta* du 6 février mentionne un cas des environs de Kalinin où des enfants ont été de fait retirés à leurs parents croyants pour être confiés à l'Assistance publique, et l'on recommande d'appliquer hardiment cette méthode.

1. Elle dépend de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., qui vient de réorganiser ses efforts sur ce terrain par la création d'un Conseil scientifique pour la coordination du travail dans le domaine de l'athéisme. A la Faculté de philosophie de l'Université de Moscou il y a actuellement au programme un cours nouveau, le cours d'athéisme, et aux Éditions de l'État une nouvelle section vient d'être organisée, la rédaction de la littérature athée.

La *Pravda Vostoka* du 13 mars consacre de longues considérations à un cas analogue dans lequel un tribunal de Taškent a privé les parents de leurs droits d'éducation. Il s'agissait, du reste, de membres d'un groupe orthodoxe qui s'appelle « les vrais chrétiens orthodoxes » et qui, par opposition à l'Église orthodoxe russe officielle du Patriarcat de Moscou, se réclame du patriarche Tichon qu'ils vénèrent pour avoir refusé de pactiser avec le régime communiste. Ils se donnent le nom, apprend-on encore par le procès de Taškent, de « sujets de la sainte Russie orthodoxe, dans l'attente de la venue de l'oint de Dieu » — le Tsar —, explique le journal, qui ajoute immédiatement : « Que savent encore de la « sainte Russie » les époux Belousov, nés après la révolution d'octobre ? » *Voprosy Filosofii*, n° 2 (février 1960), rapporte que la même « secte » des « vrais chrétiens orthodoxes » a déclenché dans la région de Tambov (Russie centrale) un mouvement de fidèles se soumettant au « vœu de silence », impliquant un isolement total à l'égard de ceux du dehors.

Sur ce groupe et d'autres groupements non conformistes en U.R.S.S., on trouvera quelques informations dans *HK*, mars 1960, pp. 264-268.

ICI du 1er mars contient un dossier sur l'athéisme militant en U.R.S.S., pp. 13-22.

Id., 1er avril, Hélène Peltier-Zamoyska, *Quel témoignage peut toucher les esprits soviétiques?* L'A. y examine les exigences de la vie chrétienne face à la réalité soviétique.

Depuis janvier de cette année, paraît à Bergame une nouvelle revue *Russia cristiana, ieri e oggi*. On y trouve des renseignements très détaillés sur l'évolution de la situation religieuse en U.R.S.S., ainsi que sur d'autres aspects de la vie russe tant passée qu'actuelle [1].

1. Rédaction : Milano, Via Martinengo 16. — Qu'on nous permette d'exprimer un souhait : que la rédaction de cette revue ne permette plus à ses collaborateurs de suivre le mauvais exemple de certaines publications catholiques où l'on trouve l'adjectif orthodoxe mis entre guillemets. Outre que cela dénote un petit esprit et un manque de vrai respect, base nécessaire d'une vraie charité, on ne doit pas perdre de vue que les Orthodoxes de leur côté et de leur point de vue pourraient, avec non moins de raison, mettre entre guillemets le mot « catholique » pour désigner les catholiques. Mais que le Ciel nous garde encore d'une telle lutte à coups de guillemets...

Dans une série d'articles parus dans *Kaini Ktisis*, le Dr. Nikos NISSIOTIS, membre orthodoxe grec de la délégation du C. O. E. qui a visité l'Union Soviétique au mois de décembre 1959, donne avec beaucoup d'humour quelques impressions de voyage. L'auteur a des mots fort louangeux pour l'Orthodoxie russe, notamment lorsqu'il relate sa visite à une église de Léningrad où il exposa devant un auditoire nombreux le rôle de l'Orthodoxie dans le mouvement œcuménique. « Toute l'assistance chanta ensuite, à quatre voix, la « phimi » du patriarche Athénagore, en grec, comme d'ailleurs toujours le « eis polla eti » pour leurs propres évêques ». M. Nissiotis dit avoir été frappé par ce témoignage d'unité spirituelle et ajoute (*ibid.*, mars) : « L'ambiance est vraiment grandiose dans une église avec quelque 6.000 fidèles debout pressés les uns contre les autres pendant les trois heures d'une liturgie chantée, comme par exemple à Léningrad, par les deux chœurs mixtes composés de plus de cent chantres. Le « Credo » surtout, que tout ce monde chante comme une marche victorieuse et triomphale sous la direction de deux diacres, est un véritable cri de victoire, une doxologie du seul Seigneur du monde ressuscité après le martyre de la Croix. C'est une sonnerie de clairon pour annoncer, au-delà de l'enceinte de l'église au monde entier, la parole de Dieu qui « n'est pas liée » et qui sort des lèvres des mères de Russie, vieilles maintenant, jadis jeunes, qui ont sauvé leur Église et donné à leur patrie une base morale. Ce sont elles que personne, en face de leur impuissance, n'a la puissance de persécuter ; qui font baptiser quasiment tous les enfants et petits-enfants et qui ont maintenant beaucoup plus de droit que nous de chanter, comme elles le font, leur foi qui a vaincu le monde ».

Un autre membre de la délégation, le Rev. Francis HOUSE, de l'Église d'Angleterre, note parmi ses impressions [1] qu'un des problèmes que l'Église russe doit affronter aujourd'hui est celui du RENOUVELLEMENT DE SA LITURGIE. On ne peut mettre en doute la piété des milliers de fidèles qui participent aux longs services divins, écrit-il, mais certaines personnes, les ouvriers notamment, ne peuvent pas y participer pleinement. De précé-

1. Dans *Zeitwende* (Hambourg), avril, cfr *SŒPI*, 29 avril, p. 8.

dents essais de réforme se sont toujours heurtés au conservatisme des fidèles. Aujourd'hui encore, déclare le pasteur House, il est difficile pour les dirigeants de l'Église russe de tenter un renouveau de la liturgie « sur la base de connaissances historiques sérieuses, sans effaroucher la masse des fidèles préférant qu'on ne touche pas à ce qui s'est toujours fait ». Parmi les nombreux aspects positifs de la vie de l'Église, le Rev. F. House mentionne la RELÈVE PASTORALE qui est fidèlement assurée. Bien que la plupart des étudiants en théologie soient frais émoulus de dix ans d'écoles soviétiques, il est aisé à l'Église de trouver chaque année les mille candidats et plus dont elle a besoin.

Après le décès du catholicos-patriarche de toute la Géorgie, Mgr Melchisédec, survenu à Tiflis le dimanche 10 janvier, c'est Mgr EPHREM qui, le 20 février, a été élu à l'unanimité sous le nom d'Éphrem II. Le nouveau prélat, qui est âgé de 64 ans, fut intronisé dans l'église patriarcale de Tiflis. Sa lettre « irénique » au patriarche de Constantinople est publiée dans *AA*, 30 mars.

Allemagne. — A l'occasion du 80me anniversaire de l'évêque luthérien Otto DIBELIUS, de Berlin, des catholiques de la capitale allemande ont joint leurs vœux à ceux de nombreux représentants du protestantisme allemand et étranger. Le 26 février, le synode général de l'Église évangélique en Allemagne avait clos sa session en approuvant, par 97 voix contre 2 et 11 abstentions, une résolution réfutant énergiquement toutes les attaques politiques portées contre l'évêque, notamment à l'occasion des discussions sur la question de l'autorité [1].

Sous les auspices du Kirchentag évangélique vient d'être publié un WELTKIRCHENLEXIKON. Cette encyclopédie donne, sous plus de 1200 rubriques, des renseignements précis sur la vie des Églises, sans omettre la constitution et l'activité du Conseil œcuménique et les différents problèmes œcuméniques qui se posent actuellement.

1. Cfr *Chronique* 1960, p. 62.

Angleterre. — Holy Trinity Church, à Kensington, a été mise à la disposition de la paroisse orthodoxe dont le nombre des fidèles va croissant. Selon le bail fait pour 21 ans, aucun loyer ne sera perçu, la paroisse étant uniquement responsable de l'entretien du bâtiment. Il y a deux ans, une autre église anglicane, à Kentish Town, faubourg nord de la capitale, a également été prêtée à des Orthodoxes grecs [1].

Athos. — Plusieurs INCENDIES sont à déplorer. Le kellion « Protection de la Vierge », appartenant au monastère Stavronikita, grande construction comptant 80 pièces, a été complètement détruit dans la nuit du 17-18 décembre. Les deux moines qui y habitaient et probablement un hôte laïque ont péri dans les flammes. Un deuxième sinistre frappa l'église principale, le clocher et une partie considérable du metochion russe de Chromitsa (9-10 février). Finalement, le 8 mars, un kellion historique mais depuis longtemps abandonné et qui appartenait à Iviron, « Saint-Jean-le-Théologien », fut anéanti [2].

Belgique. — Le métropolite orthodoxe ALEXANDRE (Nemolovskij) de Bruxelles, qui en novembre dernier avait célébré son jubilé de 50 ans d'épiscopat, est décédé à Bruxelles, le 12 avril, mardi de la semaine sainte.

Signalons dans la *Revue diocésaine de Namur*, mars-avril 1960, J. HAVET, *Situation actuelle du protestantisme en Belgique*, pp. 158-184.

Égypte. — A la cérémonie traditionnelle de la Vasilopitta (gâteau de saint Basile) le 31 décembre 1959, S. B. le PATRIARCHE ORTHODOXE GREC d'Alexandrie a prononcé le DISCOURS d'usage. Celui-ci était optimiste et reflétait l'état de paix dans lequel se trouve l'Eglise d'Alexandrie. Ainsi « la pieuse Source » (nous comprenons la Grèce, le Gouvernement grec) a pris à sa charge les frais de reconstruction de l'ancien patriarcat qui avait dû être abandonné tellement il menaçait ruine. Les travaux com-

1. Cfr *SŒPI*, 26 févr., p. 7.
2. Cfr *AA*, 9 mars.

menceront incessamment. La construction d'autres bâtiments de rapport est à l'étude. « La pieuse Source » promet de venir en aide aux nouveaux métropolites et aux colonies grecques trop faibles pour se suffire à elles-mêmes. En tout, il y a plus de cent communautés grecques à travers l'Afrique, les unes très puissantes, d'autres très pauvres. Les relations avec les coptes orthodoxes ont fait de grands progrès. Le patriarche parla aussi de son désir de fonder une faculté de théologie à Alexandrie, de reprendre l'édition du périodique théologique *Ekklisiastikos Pharos* et de fonder un séminaire dans l'Ouganda [1].

P, 1er mars, commence la publication de nouvelles assez circonstanciées provenant des NOUVELLES MÉTROPOLES. Celles-ci éprouvent toutes les mêmes difficultés : population très dispersée sur des territoires immenses, nombre insuffisant de prêtres. C'est au Congo belge et au Ruanda-Urundi que la situation semble être la meilleure : 5.500 à 6.000 Grecs orthodoxes, nombre considérable d'églises en service, trois terrains destinés à en recevoir, écoles. En AFRIQUE ORIENTALE, au contraire, situation économique critique et indifférentisme religieux. Néanmoins le métropolite d'IRINOPOLIS (Dar-es-Salam) a ordonné six diacres ougandais qui devaient être promus à la prêtrise après Pâques [2].

États-Unis. — Dans *The Word*, organe de l'archidiocèse orthodoxe syrien d'Antioche aux États-Unis, nº 5 (mai 1960), le métropolite Mgr ANTOINE Bashir décrit la RENCONTRE DES HIÉRARQUES ORTHODOXES D'AMÉRIQUE qui eut lieu le 15 mars dans le palais de l'archevêché orthodoxe grec à New-York,

1. Cfr *P*, 1er janv.
2. Selon *POC*, janv.-mars, p. 69, qui a pris ses renseignements sur place auprès d'une « personnalité bien informée », les chiffres qu'a donnés la presse de langue grecque sur les Orthodoxes en Ouganda et au Kenya — 10.000, 14.000 ou même 20.000 — seraient de la « pure fantaisie ». Il serait intéressant d'avoir des précisions à ce sujet, surtout après la visite du R. P. Ruben Moukasa Sparta en Grèce, qui a suscité tant de ferveur pour son travail missionnaire dans ces régions africaines. Cfr *Chronique* 1960, p. 70. A la suite de cette visite, l'Église orthodoxe de Grèce a établi un comité formé des trois métropolites de Salonique, Volos et Sparte, pour organiser l'aide aux communautés missionnaires outre-mer. Cfr *SŒPI*, 13 mai, p. 2.

sous la présidence de l'archevêque IAKOVOS. Outre les prélats nommés, assistaient encore à cette réunion : le métropolite LEONTIJ (métropole russe indépendante), l'archevêque PALLADIOS (Église ukrainienne autocéphale en exil), le métropolite ANDRÉ (juridiction bulgare), les évêques BOHDAN et ORESTE (auxiliaires de Mgr Iakovos pour les Ukrainiens et les Carpatho-Russes), MARC (juridiction albanaise sous Constantinople), IRÉNÉE (archevêque de Tokio) et JEAN (évêque de San Francisco) — ces deux derniers sont de la juridiction de Mgr Leontij —, DENYS (diocèse serbe), ANDRÉ (juridiction roumaine patriarcale). Ni la juridiction russe patriarcale ni celle des évêques russes hors-frontières n'ont envoyé de représentant. Mgr Antoine Bashir faisant l'historique de cette rencontre, dit qu'elle ne constitue pas le premier effort qui ait été fait pour ramener les différentes juridictions orthodoxes américaines à une plus grande unité. Il cite la « Fédération des juridictions orthodoxes grecques catholiques », formée pendant les jours sombres de la dernière guerre mondiale et dont l'actuel patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople fut le président. Peu après la guerre la Fédération cessa son activité. Mgr Antoine a fréquemment insisté sur la nécessité de reprendre les efforts en vue d'une ÉGLISE ORTHODOXE UNIE aux États-Unis. C'est donc avec le nouvel archevêque Iakovos qu'un nouveau pas a pu être fait dans ce sens.

Sur la proposition de Mgr Antoine, l'archevêque Iakovos a été élu président à l'unanimité. Parmi les décisions prises, citons : nomination d'une COMMISSION de théologiens chargée d'étudier la possibilité de formation d'un comité permanent pour les réunions des évêques orthodoxes en Amérique [1] ; une motion désapprouvant l'accusation de pénétration communiste dans les Églises protestantes d'Amérique ; engagement des évêques à ne plus faire des déclarations sur les rapports avec les communions non orthodoxes avant que ne soient terminés les travaux de la conférence interorthodoxe prévue pour cette

1. Les membres de cette commission sont : les RR. PP. Constantin KAZANAS (archevêché grec) ; Alexandre SCHMEMANN (métropole russe), Firmilien OCOKOLJIĆ (jurid. serbe), Paul SCHNEIRLA (jurid. syrienne).

année à Rhodes. Il fut décidé de se rencontrer de nouveau le 7 juin pour entendre les rapports de la commission pour la future coopération interorthodoxe en Amérique[1]. « Il n'y a évidemment pas de justification canonique à l'existence de juridictions nationales », dit Mgr Antoine Bashir dans son article. « Notre organisation aux États-Unis est une violation absolue de la structure canonique de l'Église orthodoxe ».

Un communiqué officiel de l'archevêché grec orthodoxe aux U. S. A. fait état d'une ICONE de la sainte Vierge qu'on a vue verser des larmes. Le fait a été observé par de nombreuses personnes, du 16 au 18 mars. En honneur de cette icone appartenant à une famille grecque de Long Island, N. Y., l'archevêque Iakovos a ordonné des services de prières dans les 385 églises de sa juridiction aux États-Unis et au Canada[2].

France. — Des rencontres œcuméniques vont avoir lieu cet été au centre d'études que la communauté réformée de TAIZÉ va ouvrir à CORMATIN, en Saône-et-Loire (15 km. de Cluny, 4 de Taizé). En face des maux caractéristiques de notre temps : le cloisonnement des sociétés, l'étanchéité des barrières sociales et confessionnelles, la suffisance, l'incompréhension mutuelle à tous les niveaux, les rencontres de Cormatin se proposent comme but d'inculquer l'esprit d'ouverture et de pousser à une connaissance claire de la réalité des sociétés humaines, par une information objective et dans un continuel dépassement des préjugés. On espère contribuer ainsi à la formation d'hommes s'attachant aux problèmes de notre époque et devant exploiter les possibilités constructives de la sociologie contemporaine. Au programme de cet été, relevons les camps œcuméniques (24-31 juillet et 8-14 août) réservés aux participants de la Conférence œcuménique de la Jeunesse européenne à Lausanne[3].

Grèce. — L'année 1960 a été proclamée l'ANNÉE DE LA PAROISSE ET DE LA FAMILLE. *Ho Ephimerios*, 1er février, public

1. Cfr aussi *AA*, 23 mars.
2. Cfr *OO*, avril, p. 105.
3. Cfr ci-après, p. 230.

à ce propos la décision prise par le Synode de la Hiérarchie en novembre 1958 qui désigne la paroisse et l'église paroissiale, comme centre nécessaire et obligatoire de toute l'activité de l'Église orthodoxe. Sans méconnaître le rôle des laïcs dans ce travail, le Synode souligne que dans la paroisse rien ne peut se faire sans le curé qui est « naturellement et canoniquement le premier ouvrier et le responsable de toute activité religieuse dans sa paroisse ». En même temps sont portés à la connaissance des curés les deux premiers articles de l'Organisation fondamentale de l'activité ecclésiastique dans la paroisse, document approuvé par le Saint-Synode. La paroisse doit constituer une cellule vivante de vie liturgique et sociale. Les moyens pour arriver à ce résultat sont détaillés.

Tout le monde se préoccupe en Grèce de l'ÉTAT ACTUEL de l'Église orthodoxe, de ses déficiences, de son gouvernement, de sa hiérarchie, de sa loi constitutionnelle. Il nous semble que la Chronique a le devoir de signaler le fait, d'indiquer les sources où le lecteur sérieusement et chrétiennement intéressé pourra se renseigner et, ensuite, de s'abstenir de tout commentaire, laissant au Seigneur de l'Église de la conduire. Voici donc les publications qui, de points de vue très divergents, se sont occupées de la question dans des articles de valeur :

Archeion Ekkl. kai Kanon. Dikaiou (Dr. PANAYOTAKOS), 1959, n° 3 ; *En* (M. KERAMIDAS), 1er mars ; *Orthodoxos Skepsis* (Prof. ALIVISATOS), 31 janvier et suivants ; *An* (M. KOURKOULAS), mai.

Dans le cadre général d'une codification de la législation administrative gouvernementale, un comité spécial a été nommé pour rédiger un « CODE ECCLÉSIASTIQUE » (lois et arrêtés). Placé sous la présidence de M. Michel KALLIMOPOULOS, substitut du procureur du Roi, le comité devra terminer ses travaux dans les dix mois à partir du 19 février [1].

Le Saint-Synode, peu satisfait de la législation dont nous avons rendu compte récemment [2], avait demandé la CONVOCATION EXTRAORDINAIRE de la Hiérarchie pour le 4 mai. Outre

1. Cfr *Archeion Ekkl. kai Kanon. Dikaiou*, 1960, n° 1.
2. Cfr *Chronique* 1960, p. 68.

la question constitutionnelle sur laquelle beaucoup d'évêques voudraient voir revenir le Gouvernement, le Synode de la Hiérarchie avait à s'occuper de la nomination de titulaires aux huit sièges métropolitains actuellement vacants.

Le 16e SYNODE de la Hiérarchie (session extraordinaire) a eu lieu à Athènes du 4 au 13 mai. HUIT NOUVEAUX MÉTROPOLITES ont été élus pour les sièges « en veuvage ». Le premier a reçu le sacre le dimanche 15 mai et les autres devaient suivre à partir du mardi 17 mai. (On sait que d'après la tradition byzantine les ordinations collectives ne sont pas admises pour les trois ordres majeurs. Pour des motifs que nous ignorons, les catholiques orientaux n'observent pas cet usage, universel cependant dans toute l'Orthodoxie). Les évêques ont chargé le Saint-Synode permanent d'essayer d'obtenir du Gouvernement, avant la prochaine session régulière du Synode de la Hiérarchie (octobre 1960), l'approbation du projet de Charte constitutionnelle pour l'Église, proposé précédemment par l'épiscopat. Voici les noms des nouveaux métropolites dont trois ont été secrétaires du Saint-Synode :

Archimandrite DAMASKINOS Papachristou à PHTIOTIDE,
IAKOVOS Schizas à LARISSA,
STEPHANOS Matakoulias à TRIPHYLIE ET OLYMPIE,
CHRYSOSTOMOS Papaïgnatiou à GREVENA,
SYNESIOS Visvinis à CASSANDRIE.
EPIPHANIOS Kalaphatis à PARONAXIE,
PAVLOS Sophos à HIERISSOS ET HAGION OROS,
PANTELEÏMON Mertiris à LEMNOS [1].

Le Saint-Synode aurait décidé l'érection dans la propriété de l'*Apostoliki Diakonia* à Athènes d'un ÉMETTEUR DE RADIO sous la direction de l'Église [2].

Le dernier fascicule pour 1959 et le premier pour 1960 de *Grigorios ho Palamas* sont consacrés aux fêtes en l'honneur de saint GRÉGOIRE PALAMAS. Outre d'excellentes photographies des imposantes cérémonies, on trouve le texte intégral de tous

1. Cfr *K*, 18 mai.
2. Cfr *En*, 1er févr.

les discours et des communications savantes. Parmi ces dernières on lira avec un intérêt particulier celles des Prof. H. S. ALIVISATOS et Chrysostome CONSTANTINIDIS sur l'unité interne des Églises orthodoxes, ainsi que celle du moine athonite bien connu, le R. P. THEOKLITOS Dionysiatos sur la *Vie et la spiritualité monastiques*. *Theologia*, oct.-déc. 1959, contient de la plume de M. J. M. FOUNDOULIS trois notes très fournies et remarquables de pénétration sur les conférences liturgiques à ST-SERGE, Paris et au MONT CÉSAR, Louvain (juillet 1959).

E, 1er janv. et suiv., publie une étude très détaillée sur *Les « Évangéliques » (protestants) et leur propagande en Grèce*, signée par l'archimandrite Athanase VASILOPOULOS. Après un résumé de l'activité protestante parmi les Grecs aux siècles passés et tout particulièrement au XIXe, quand l'action systématique a commencé, le R. P. Vasilopoulos passe en revue l'état de choses actuel, donnant une liste exhaustive de toutes les communautés connues avec adresse exacte, nom du chef (pasteur) et nombre approximatif d'adhérents. Ensuite il décrit la propagande exercée par la parole écrite, l'aide matérielle et l'attention toute particulière dont est l'objet la jeunesse.

An (févr.) et *En* (1er mars) annoncent que par sentence datée du 19 janvier 1960, un témoin de Jéhovah a été condamné à Athènes à sept mois de prison, cinq mille drachmes ($ 167) d'amende et un an de surveillance policière pour des activités prosélytisantes.

PALÉOÏMÉROLOGITISME. — Bien que déclarés illégitimes et mis hors la loi par l'État et l'Église officielle, les adhérents de l'ancien calendrier semblent très florissants. Le 6/19 janvier, le clergé et les fidèles des deux groupes ont célébré avec grande pompe la fête de l'Épiphanie. Au Pirée (15.000), à Salonique et ailleurs ils sont venus en cortèges solennels, fanfare municipale en tête, jeter la croix dans la mer pour sanctifier les eaux. En lisant cela et en voyant les photographies on se demande un peu ce que signifient les commissions mixtes qui se succèdent depuis trente-cinq ans, ce que valent les anathématismes si abondamment lancés [1].

1. Cfr *Hi Phoni tis Orthodoxias (PO)*, 15 févr.

Le nouveau conseil d'administration du groupe A (sans évêques depuis plusieurs années) s'est imposé comme tâche principale la recherche d'un évêque, ou mieux, d'une hiérarchie authentiquement orthodoxe sans aucun compromis avec le nouveau style ou avec ceux qui se sont souillés et associés ne fût-ce que de loin avec ce calendrier maudit. Ce même groupe, le plus nombreux des deux, semble-t-il, se méfie beaucoup du synode panorthodoxe annoncé par le patriarche œcuménique [1].

Voici quelques extraits qui donneront une idée d'un état d'esprit qui, représenté ici par les adhérents à l'ancien calendrier, est encore très répandu dans le pays au-delà de ces cercles :

« ... Et cependant, Grecs et chers frères, après tant d'événements historiques, après tant d'effroyables manifestations de l'hostilité que nourrit le Pape contre l'hellénisme aux temps anciens et encore récemment après la guerre italo-albanaise (1941)... Encore après l'attitude du Pape vis-à-vis de l'Albanie lorsqu'il fabriqua des lettres dans la langue albanaise jadis inusitée, pour que l'Albanie ne s'unisse jamais à la Grèce mais pour qu'il puisse un jour la joindre à l'Italie... Après tout cela, nos Grecs d'aujourd'hui, dis-je, ceux qui dirigent l'Église, se mettent encore à flirter avec le Pape et emploient tous les moyens pour s'unir à lui.... Dans des bureaux d'avocats, de compagnies, de magasins, dans des ateliers, etc., on voit, lorsqu'on entre, la photographie du Pape actuel avec une calotte collée à la tête, sans barbe et sans moustache comme un échaudé. Ne sachant pas expliquer cet honneur de la part de tant de Grecs, j'ai demandé qui c'était et j'ai appris à ma grande surprise et tristesse que c'était le Pape actuel ! Dans mon agitation j'ai demandé : D'où et pourquoi ces honneurs ? Est-il votre parent, votre ami, votre bienfaiteur ou tout au moins un philhellène ? La réponse était sèche, on dit : C'est un sage. Malheur à ces Grecs pour leur mentalité ou plutôt pour leur légèreté et folie d'honorer, de respecter et de donner l'hospitalité de leurs bureaux à un ennemi mortel de notre nation et de notre Orthodoxie » [2].

Dans le groupe B, des exclamations pamphlétaires propagées à grand renfort de publicité et dues à la plume du protosyncelle

1. Cfr *PO*, surtout février.
2. Cfr *PO*, 29 févr., art. de l'archimandrite Acace Pappas, président du groupe A.

de ce groupe (de Keratea), l'archiprêtre Eugène TROMBOS, font les frais d'une littérature de mauvais goût contre les catholiques et le Pape dans le petit bulletin *Kiryx Ekklisias Orthodoxon*[1]. Nous serions gênés de les reproduire, ne fût-ce que par respect pour les Orthodoxes bien-pensants, qui ne peuvent que déplorer de voir ainsi dans la presse locale des invectives si peu en harmonie avec les aspirations de l'élite.

Des représentants du groupe A se sont rendus auprès de la délégation du patriarcat œcuménique pendant son séjour à Athènes pour exposer leurs vues sur le Synode panorthodoxe[2]. On trouve un exposé de ces vues dans *PO*, 11 avril : aucune Église, aucun groupement orthodoxe ne peut être exclu de la participation s'ils la désirent ; rien ne peut être changé à la discipline ou à la tradition établies (aucune modification aux Paschalia, toute question de mariage du clergé à priori inadmissible).

L'archevêque THEOKLITOS d'Athènes, dans une déclaration faite à l'occasion de la Semaine sainte, a stigmatisé toutes les formes d'ANTISÉMITISME. Il les a appelées « sacrilèges, déshonorantes pour notre civilisation, et, par-dessus le marché, anachroniques en un temps où la solidarité fraternelle et l'amour entre tous les peuples devraient primer tout autre sentiment ». Le prélat rappela que les apôtres ainsi que les premiers missionnaires sur sol européen — en Grèce précisément — étaient juifs aussi. La publication de ce message durant la Grande Semaine est considérée comme particulièrement significative du fait que la liturgie orientale du temps de la Passion contient de nombreuses allusions très dures à l'« aveuglement des Juifs ». Dans certaines régions de Grèce, une coutume voulait que le Vendredi-Saint, l'on brulât un Juif en effigie[3]. Espérons que chez les Grecs aussi, la réflexion sur le destin du peuple juif puisse former de plus en plus un esprit de solidarité humaine et de réconciliation[4].

1. N° de mars.
2. Cfr *PO*, 28 mars.
3. Cfr *SŒPI*, 6 mai, p. 6.
4. Signalons dans *HK*, avril, p. 331-334, l'essentiel d'une conférence de M. Antonios ALEVISOPOULOS sur le mouvement laïque orthodoxe en Grèce.

Israël. — L'archimandrite Anatolios GEORGIADIS a été consacré archevêque de TIBÉRIADE. Le sacre a eu lieu à Athènes, où le nouvel archevêque était jusqu'ici exarque du patriarcat de Jérusalem. Le diocèse de Tibériade relève du patriarcat orthodoxe grec de Jérusalem [1].

Japon. — *An*, mars, publie des renseignements sur l'ÉGLISE ORTHODOXE JAPONAISE fournis par le R. P. Nicolas KIRYLUK, aumônier militaire orthodoxe américain. Depuis 1954 un séminaire fonctionne à Tokio d'où sont déjà sortis 17 diplômés. Quatre de ceux-ci sont prêtres, plusieurs poursuivent aux États-Unis des études supérieures. En 1958, trois nouvelles églises furent achevées, 317 conversions furent enregistrées. Bien que l'Église suive le calendrier julien, la fête de Noël est cependant célébrée selon le grégorien. Le chef de cette Église est l'archevêque IRÉNÉE (Bekeš), naguère curé à Charleroi (Belgique), qui a passé les six premiers mois de cette année aux États-Unis.

Le 23 avril est décédé à l'âge de 71 ans, le pasteur Toyohiko KAGAWA, universellement connu pour son activité d'évangéliste et ses œuvres sociales.

D'après les dernières STATISTIQUES parues dans l'annuaire chrétien de Tokio, le Japon compte 678.258 chrétiens soit environ 35.000 de plus qu'en 1958. Ce nombre est formé de 376.267 protestants de tendances diverses, de 266.608 catholiques et de 35.293 orthodoxes.

Pologne. — L'archevêque de Bialystok et Gdynia, Mgr TIMOTHÉE, a annoncé le DÉCÈS survenu à Varsovie le 15 mars de S. B. Mgr DIONISIJ (Valentinskij) jadis — et pour le patriarcat de Constantinople jusqu'à son dernier jour — métropolite de Varsovie et de toute la Pologne, chef de l'Église autocéphale de Pologne.

Le défunt était âgé de 84 ans. Il reçut la tonsure monastique pendant ses études théologiques en 1897. Diacre la même année, prêtre en 1899, il fut promu archimandrite en 1902 et « inspecteur » du séminaire de Cholm, dont il devint recteur en 1911. En 1913

1. Cfr *SŒPI*, 19 févr., p. 8.

on le voit évêque de Kremenec, en 1922 archevêque de Volhynie et Kremenec, en 1923 métropolite de Varsovie. Alors que la situation politico-religieuse de l'entre-deux-guerres était particulièrement délicate, il joua un rôle de premier plan dans l'Orthodoxie, notamment par ses écrits et sa participation active aux travaux du comité de 1930 qui devait préparer l'ordre du jour du Prosynode orthodoxe, qui n'eut jamais lieu. Après la deuxième guerre mondiale et l'occupation russe de la Pologne, le patriarcat de Moscou, qui n'avait jamais reconnu l'autocéphalie accordée par Constantinople à l'Orthodoxie polonaise, a octroyé son autocéphalie à lui à celle qu'il considère comme son Église-fille. Mgr Denys fut évidemment écarté du gouvernement de cette nouvelle autocéphalie.

Suède. — Depuis le dimanche des Rameaux, la Suède a donc ses FEMMES PASTEURS. M. Ragnar EDENMAN, ministre des cultes, a déclaré, lors d'une interview accordée au journal *Dagen*, que les futurs évêques de l'Église suédoise devront dorénavant accepter de consacrer des femmes au saint ministère. Toutefois, observe-t-on [1], il faut s'attendre à une vive résistance des milieux ecclésiastiques contre une disposition selon laquelle les qualifications et les mérites de candidats à l'épiscopat ne seraient plus les seuls éléments décisifs pour leur élection. L'évêque Bo GIERTZ a déjà énergiquement mis en garde contre ce qu'une telle mesure pourrait avoir de dangereux pour le prestige de la Conférence des évêques suédois.

Tchécoslovaquie. — L'évêque ukrainien en Amérique (juridiction de Constantinople) Mgr BOHDAN d'Eukarpia, a communiqué au patriarcat œcuménique la mort de Mgr SABBATIOS, « archevêque de Prague et de toute la Tchécoslovaquie », à Prague le 14 novembre 1959. Lors de l'organisation de l'Église orthodoxe semi-autonome de Tchécoslovaquie, le patriarcat avait nommé à sa tête Mgr Sabbatios, sacré à Constantinople le 4 mars 1923. Déjà à cette époque la situation ecclésiastique n'était pas claire, car certains Orthodoxes du pays s'étaient adressés au patriarche serbe qui leur avait donné un évêque. Pendant la guerre, Mgr Sabbatios a passé cinq ans à Dachau.

1. Cfr *Ibid.*, 13 mai, p. 6.

Après le triomphe du communisme, c'en était fini de Constantinople. Le patriarche de Moscou prit l'hégémonie et présida à l'érection d'une Église autocéphale, non reconnue par Constantinople, sous un métropolite russe, Mgr ÉLEUTHÈRE, décédé plus tard comme métropolite de Léningrad. Le chef actuel est Mgr JEAN, tchèque d'origine. Mgr Sabbatios fut éloigné de son siège. Comme on le sait, le même cas s'est produit en Albanie et en Pologne.

Yougoslavie. — *E*, 1er avril, dit que, selon une statistique officielle, l'ÉGLISE ORTHODOXE SERBE comptait fin 1958 quelque 2.400 paroisses dont 700 sans pasteur. Il n'y a aucun espoir de combler ce vide ni actuellement ni dans le proche avenir, car les deux séminaires (contre six avant la guerre) ne parviennent qu'à remplacer, et encore difficilement, les prêtres qui quittent chaque année le service de l'Église, soit par la mort soit par la retraite. Ces établissements se trouvent dans l'impossibilité d'accepter un plus grand nombre d'étudiants, faute de place et de ressources financières.

Relations interorthodoxes. — Le double n° de *P* du 1er janvier est presque entièrement consacré à la visite en Égypte de S. S. le Patriarche œcuménique Mgr ATHÉNAGORE. Celui-ci s'est excusé auprès de son hôte S. B. le patriarche d'Alexandrie Mgr CHRISTOPHOROS de n'avoir pu observer l'ordre ecclésiastique en se rendant à Alexandrie d'abord et à Antioche et Jérusalem ensuite. A sa descente de l'avion qui l'avait conduit de Jérusalem au Caire dans l'après-midi du 1er décembre, S. S. fut reçue par les autorités ecclésiastiques grecques, civiles et militaires arabes. Le soir, Elle s'est rendue au palais du président. Le lendemain 2, la délégation constantinopolitaine est partie pour Alexandrie, vrai but de la visite, pour y séjourner jusqu'au 5. La réception fut plus qu'enthousiaste, le patriarche visita toutes les églises, écoles, hôpitaux orthodoxes, grecs et arabes, reçut la visite des chefs des différentes communautés chrétiennes se montrant d'une rare affabilité pour chacun. La rencontre avec le patriarche copte orthodoxe a été particulièrement chaleureuse. Dans toutes les écoles grecques le patriarche a insisté sur la nécessité de bien

apprendre l'arabe. Dès la première rencontre avec le gouverneur musulman d'Alexandrie, Mgr Athénagore a exprimé le désir de pouvoir visiter les établissements scolaires musulmans. Ce qui fut fait, de nouveau dans une atmosphère de grande cordialité. Le 5 décembre, fête de S. Sabbas le Sanctifié, Mgr Athénagore avec les prélats de sa suite a célébré la Sainte Liturgie dans l'église Saint-Sabbas. Il en fut de même le lendemain au Caire dans la cathédrale dédiée à saint Nicolas. S. S. s'est rendue en pèlerinage au Mont Sinaï. Revenue au Caire, Elle a continué ses visites avec une attention particulière pour les Orthodoxes de langue arabe. L'accueil fait par le recteur de l'université coranique Al-Azhar fut particulièrement impressionnant (photo de l'embrassement). Le patriarche, dans son discours de réponse, a rappelé qu'à Damas et à Jérusalem, mosquée et église se trouvent côte à côte. Finalement eut lieu une réception chez le président de la R. A. U., Gamal Abdel NASSER (photo du patriarche et du président bras dessus, bras dessous). Le 11, la délégation quittait l'Égypte par avion pour Beyrouth. On peut attendre beaucoup de tous ces contacts, sans oublier évidemment que les plus importants restent les conversations sur les problèmes de l'Orthodoxie mondiale entre les occupants des deux premiers trônes de l'Église orthodoxe, les patriarches de Constantinople et d'Alexandrie.

POC, janvier-mars, p. 57, résume ainsi le but de ce voyage dans les trois patriarcats : 1) renforcer les liens entre les Églises orthodoxes, tant en vue d'une prise de position commune sur les problèmes œcuméniques actuels qu'en vue de la réunion d'un synode panorthodoxe ; 2) prendre contact avec les Églises nationales antichalcédoniennes (syrienne orthodoxe, arménienne, copte; etc.) en vue de hâter la réunion. — Et on cite ici une déclaration du Patriarche au Caire :

« Les Églises orthodoxes ont décidé de se rencontrer l'été prochain (1960) ; et quand je dis Églises orthodoxes, je pense à toutes les Églises coptes, arméniennes, éthiopiennes, de saint Thomas et autres. Nous nous rencontrerons tous... Car unis effectivement, nous sommes tous des chrétiens orthodoxes, baptisés au nom de la Sainte Trinité, reconnaissant le Christ pour chef de notre Église.

Les sacrements sont les mêmes, l'histoire et la tradition sont les mêmes ; les différences résident dans la terminologie... Laissons-nous instruire avant tout par le langage de la charité qui est douce, qui illumine les esprits et nous aide à trouver la solution des difficultés ».

Les déclarations généreuses et audacieuses de S. S., dont l'attitude habituelle rappelait chez beaucoup celle du pape Jean XXIII, n'ont pas manqué de provoquer certains points d'interrogation dans la communauté orthodoxe, notamment au Liban. Mais le patriarche, par la suite, a su préciser sa pensée [1].

Fin février est arrivée à ATHÈNES une DÉLÉGATION composée de métropolites dépendant du trône de Constantinople pour entamer des discussions avec des représentants de l'Église de Grèce. Les délégués patriarcaux étaient NN. SS. JACQUES d'Iconium, MÉLITON d'Imbros et Ténédos, CHRYSOSTOME de Néocésarée, CYRILLE de Chaldia et DOROTHÉE de l'île des Princes (président). Le Saint-Synode grec s'était fait représenter par NN. SS. BASILE de Florina, PANTÉLÉÏMON de Salonique, KALLINIKOS de Berrhée (Verroia), CONSTANTIN de Patras et DAMASCÈNE de Démétriade. — On s'est entretenu de la conférence panorthodoxe qui se tiendra bientôt à Rhodes, des relations interorthodoxes [2], du mouvement œcuménique, du Mont Athos et de son millénaire. On a parlé aussi de l'application de l'accord sur les évêchés des « PAYS NOUVEAUX » [3], lesquels, tout en restant soumis de droit au patriarcat œcuménique, sont de fait incorporés à l'Église autocéphale de Grèce et administrés

1. Cfr *POC*, janv.-mars, p. 61-62.
2. Un fait qui doit être envisagé ici, c'est que ces derniers mois ont enregistré la mort de trois prélats reconnus par le patriarcat de Constantinople et plusieurs autres Églises grecques comme chefs légitimes d'Églises autocéphales ou autonomes, mais qui avaient été mis de côté par les régimes communistes des pays en question au profit d'autres évêques. Il s'agit du métropolite Denys de Varsovie et des archevêques Sabbatios de Prague et Christophoros d'Albanie. On peut se demander si les relations entre Constantinople et Moscou seront ainsi facilitées ou rendues plus difficiles. Le patriarcat œcuménique reconnaîtra-t-il l'état de fait ou non ?
3. Nom donné aux territoires conquis sur la Turquie dans les Guerres balkaniques de 1912-13.

par elle, et finalement des obligations qu'a l'Église de Grèce vis-à-vis des ecclésiastiques formés à l'école de Chalki lorsqu'il s'agit d'élire des titulaires à ces mêmes sièges épiscopaux [1]. Un bref communiqué de presse publié à la fin des discussions annonce que l'accord le plus complet a été réalisé sur tous les points de l'ordre du jour.

Relations interconfessionnelles. — CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Il est curieux de constater à Rome et à Constantinople un phénomène presque identique : Les chefs des deux grandes chrétientés sœurs, qui semblent vouloir renverser tous les obstacles pour arriver sans retard à l'unité tant désirée, se heurtent tous deux dans leur entourage à l'inertie, à la lenteur, au conservatisme. Les deux nobles et grandes figures qui occupent aujourd'hui les trônes de l'ancienne et de la nouvelle Rome paraissent cependant impatientes et empressées de se donner le baiser de paix. La splendide photo qui figure sur la première page de *K* du 3 février, nous montrant S. S. le patriarche œcuménique Mgr ATHÉNAGORE Ier et S. B. le patriarche grec catholique Mgr MAXIMOS IV se donnant l'accolade, en est encore un témoignage et fait figure d'une promesse. Mais les chefs d'Église doivent avoir conscience, sans doute, de ce que leurs troupeaux respectifs sont encore loin de pouvoir les suivre jusque-là. Il est indéniable cependant que nous nous trouvons ici devant un fait absolument neuf dans l'histoire des relations entre les deux Églises, fait qui mérite d'encourager tous les espoirs et demande toutes nos prières.

Quelques regrets ont été enregistrés du côté catholique concernant non la personne du patriarche œcuménique, lors de sa visite au Proche-Orient, mais la communauté orthodoxe comme telle. « Le vague et l'ambiguïté où sont restées pratiquement les relations orthodoxes-catholiques au Liban durant les six jours de la visite patriarcale, lit-on dans *POC* janv.-mars, p 60, sont finalement révélatrices de la véritable situation actuelle des deux Églises : chez certains, un vrai désir de rappro-

1. Cfr *AA*, 2 mars.

chement, chez d'autres une crainte farouche de concessions, chez tous, une grande timidité à faire le moindre pas en avant ». Et on ajoute :

« La conclusion, que l'opinion populaire en tous cas ne manque pas de tirer, est que l'attitude du patriarche œcuménique devrait être un exemple pour tous. On souhaite en particulier qu'après une telle visite, l'Église orthodoxe ne continue plus à ignorer officiellement la semaine de prières pour l'Unité, qui ne représente ni une porte ouverte au prosélytisme, ni un abandon de la conviction d'être la véritable Église des Pères. — Enfin, dernier résultat et non le moindre, nombre de catholiques ont réalisé durant cette visite la profondeur de leur trésor commun avec les orthodoxes ; ils sont aussi persuadés que la réunion doit s'envisager avant tout sur le plan des Églises et non sur le plan individuel ».

Le 10 janvier, S. B. MAXIMOS IV, patriarche catholique melkite s'est rendu chez le patriarche grec d'Alexandrie, S. B. Mgr CHRISTOPHOROS II, et après une longue conversation, lui a offert un exemplaire du nouveau LITURGICON français du R. P. Néophyte EDELBY. La visite fut rendue le lendemain lorsque Mgr Christophoros est allé chez Mgr Maximos [1].

De passage à *Constantinople*, le cardinal SPELLMAN, archevêque de New-York, accompagné du délégué apostolique Mgr LARDONE, a rendu visite au patriarche œcuménique le samedi 26 décembre. Bien que S. Ém. ait dû partir le lendemain de très bonne neure, le patriarche a tenu à envoyer à son hôtel une délégation pour lui souhaiter bon voyage [2]. Le 22 février Mgr Lardone fut de nouveau reçu par le patriarche, à qui il annonça sa nomination comme internonce à Ankara, tout en conservant sa position à Constantinople [3].

Protestants. — Il n'est pas sans intérêt œcuménique de voir, à propos des élections présidentielles aux ÉTATS-UNIS, un éminent théologien protestant américain, le doyen John C. BENNETT, montrer, dans un article de *Christianity and Crisis*, ce qui lui

1. Cfr *K*, 27 janv., 3 févr.
2. Cfr *AA*, 30 déc.
3. Cfr *AA*, 9 mars.

paraît être les avantages possibles résultant du choix d'un président catholique : esprit libéral, pensée humaniste, heureux contrepoids à l'individualisme protestant, méfiance à l'égard de la « juste guerre ». Le professeur Bennett dit vouloir uniquement clarifier l'atmosphère des considérations générales, sans donner à penser qu'il appuie un candidat particulier [1]. La plupart des journaux protestants américains expriment une opinion diamétralement opposée à celle de M. Bennett, mais les pré-élections semblent indiquer qu'ils ne reflètent pas fidèlement l'opinion publique. Aussi, d'aucuns pensent que la controverse actuelle, tout en étant nuisible au mouvement de rapprochement des Églises, a quelque chose de forcé et d'artificiel. Significative à ce propos est une LETTRE OUVERTE adressé par treize pasteurs américains éminents à « leurs collègues en Christ », mettant ceux-ci sérieusement en garde contre le danger de voir l'anticatholicisme devenir un facteur de la campagne présidentielle. Rédigée par le doyen Francis B. SAYRE Jr, de la cathédrale protestante épiscopale de Washington, la lettre a été signée, entre autres, par M. Eswin T. DAHLBERG, président du Conseil national des Églises ; l'évêque Arthur LICHTENBERGER, président de l'Église protestante épiscopale ; M. Eugène Carson BLAKE, secrétaire général de l'Église presbytérienne unie aux États-Unis ; l'évêque méthodiste G. Bromley OXNAM, de Washington ; et M. James E. WAGNER, président de l'Église évangélique et réformée [2].

En rapport avec ce qui précède, il est intéressant de prendre connaissance du livre *American Catholics — A Protestant-Jewish View*, qui vient de paraître par les soins du P. Gustave WEIGEL, S. J., où sont rassemblées six contributions donnant les opinions de trois dirigeants protestants et de trois dirigeants juifs américains sur différents aspects du catholicisme. L'ensemble est irénique mais aussi très franc. Le professeur Springfellow BARR (épiscopalien), de la *Rutgers University*, note avec finesse les « dangers » de l'anti-intellectualisme de la communauté américaine dans le contexte de l'organisation et

1. Cfr *SŒPI*, 11 mars, p. 5.
2. *Ibid.*, 6 mai, p. 5 ; 13 mai, p. 4.

de la discipline de l'Église catholique. Il suggère aux catholiques de veiller à utiliser avec la plus grande prudence la puissance temporelle que leur donnent le nombre et la position matérielle, qui font peur aux non-catholiques américains car ils ne se sentent pas rassurés sur le bon emploi de ces moyens. Le Dr. Martin E. MARTY (luthérien), directeur adjoint de l'hebdomadaire *Christian Century*, souligne la nécessité du dialogue entre catholiques et non-catholiques américains. Il donne en exemple de ce dialogue, qu'il souhaite être spécifiquement théologique, ce qui se fait entre catholiques et protestants en Allemagne. Un des « rêves » des protestants américains serait de recevoir d'un évêque catholique une invitation à un tel échange. Le pasteur Robert McAfee BROWN, directeur de la revue *Christianity and Crisis*, émet surtout des doutes sur l'idée catholique de la tolérance religieuse et sur le rôle prédominant de la hiérarchie dans la vie catholique. Il exprime aussi le désir que les catholiques précisent leur position quant aux rapports Église-État. — Parmi les opinions juives, choisissons celle du rabbin GILBERT, affirmant que le clergé catholique américain demeure le groupe clérical chrétien le plus inaccessible des États-Unis [1]. C'est, selon lui, ce qui a rendu l'Église tellement « rebutante » à beaucoup de Juifs. Le P. Weigel, dans un épilogue, ne s'engage pas dans une apologie, mais, avec une belle objectivité, laisse à ces témoignages toute la force que leurs auteurs ont voulu leur donner. « Nous ne tenons pas du tout, dit-il, à abandonner les marques caractéristiques de notre foi, mais nous n'avons nullement besoin de nous accrocher à des lubies et à des subtilités équivoques qui peuvent nous faire passer pour des gens désagréables » [2].

Un des collaborateurs à cet ouvrage, le pasteur Robert BROWN, professeur à l'*Union Theological Seminary*, a écrit un ARTICLE donnant quelques règles pour un dialogue entre protestants et

1. Dans ce contexte, il faut se réjouir de l'excellent Mandement de Carême 1960 du cardinal CUSHING (Boston) sur *Le Chrétien et la Communauté*, où est soulignée la nécessité des relations fraternelles interconfessionnelles.

2. Cfr *o. c.*, p. 232. Une analyse de cet ouvrage, édité par SHEED AND WARD, New-York, dans *ICI*, 15 mai.

catholiques, article qui fut publié, en février dernier, simultanément dans l'hebdomadaire protestant *The Christian Century* et l'hebdomadaire catholique *The Commonweal* [1]. Le fait a été relevé partout comme un événement tout à fait exceptionnel. Des six règles définies par le Dr. Brown, retenons ce qu'on lit dans la quatrième : « Chaque partenaire doit accepter en esprit d'humilité et de pénitence la responsabilité de ce que son groupe a fait et fait pour provoquer et perpétuer la division ». — « Bien des catholiques romains sont prêts à admettre aujourd'hui que la prolongation des divisions entre chrétiens n'est pas imputable seulement à l'obstination des protestants mais aussi à une intransigeance catholique mal placée. De leur côté, les protestants doivent reconnaître que, durant des siècles, la tendance protestante a été de diviser la chrétienté de façon de plus en plus néfaste, et que, si le mouvement œcuménique cherche maintenant à renverser cette tendance, il bâtit néanmoins à partir de trois siècles de divisions ».

La FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE a inscrit en tête de son nouveau programme de recherches une ÉTUDE DU CATHOLICISME CONTEMPORAIN. Le professeur danois K. E. SKYDSGAARD, qui, le 1er février, a commencé son travail pour le nouvel « INSTITUT LUTHÉRIEN DE RECHERCHES ŒCUMÉNIQUES », a déclaré que cette étude s'impose pour le luthéranisme comme pour le catholicisme, l'un et l'autre ayant évolué depuis le temps de la Réformation. Du côté luthérien, on explorera les « fondements théoriques et les manifestations pratiques » du catholicisme contemporain ainsi que son œuvre missionnaire, et l'on s'attachera à l'examen des points communs aux deux confessions et des points de divergence. Le Dr. Skydsgaard a l'intention d'inaugurer sa nouvelle fonction par une enquête dans le midi de la France, en Espagne et en Italie, avec visite de lieux de pèlerinage dédiés à la sainte Vierge. Les résultats de ces premières recherches seront examinés l'été prochain par un groupe restreint de théologiens scandinaves pour discuter surtout de la doctrine de la justification telle que l'a établie le concile de

1. Cfr un résumé dans *ICI*, 15 mars, p. 13 ; *SŒPI*, 26 févr., p. 3.

Trente. On prévoit pour 1961, la réunion d'un plus vaste séminaire international de théologiens. Avec raison on relève qu'une telle entreprise eût été impensable il y a seulement vingt ou trente ans, alors qu'aujourd'hui une nouvelle situation rend tout à fait possibles et désirables pareilles études et conversations entre catholiques et protestants [1].

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Dans sa LETTRE PASCALE, le patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople est revenu avec insistance sur la question de l'Unité : « ...Nous avouons que dans la Ville Sainte et devant le tombeau du Sauveur, nous avons ressenti plus douloureuse et plus affligeante la division de l'Église du Christ. (...) Cette séparation se prolonge contrairement à la volonté du Fondateur (de l'Église) et contrairement à sa prière sacerdotale dans laquelle il demandait au Père céleste de conserver les disciples et tous ceux qui auraient cru à cause de leur parole pour que tous soient un (*Jn* 17, 11) ». « Il n'est pas possible que cette séparation se prolonge et s'éternise pour le plus grand tort de l'œuvre pour laquelle le Christ s'est incarné et s'est sacrifié. Il est essentiel que... l'Église du Christ sainte et immaculée retrouve son unité. Le mur que les siècles ont dressé entre les confessions chrétiennes ne rend pas impossible leur compréhension mutuelle, leur rapprochement et leur réunion et, à ce propos, la bonne disposition dont font preuve en ces derniers temps les chefs des Églises est consolante et illuminante ». « Qu'on fasse appel aux théologiens pour qu'ils se mettent au travail pour préparer la voie. Quant à nous qui avons reçu la charge de la direction religieuse des fidèles, nous pouvons dès à présent avancer dans un esprit de charité et de sincérité vers la collaboration des Églises que tant de considérations recommandent, sans rien épargner de ce qui serait susceptible de la faire progresser... »

Parlant à des journalistes, peu après Pâques, le Patriarche a déclaré : « Nous sommes au début d'une évolution chrétienne. Nous vivons une ère nouvelle, et le passé doit être laissé où il est ». S. S. précisa que l'unité à laquelle il pense n'est pas encore

1. Cfr *SŒPI*, 26 févr., p. 4 et 8 avril, p. 5.

l'unité proprement théologique ; elle aurait deux buts, l'un négatif : « désarmer la haine, la méfiance et la propagande mensongère entre groupes ecclésiastiques », l'autre positif, conduisant « à des contacts basés sur les principes communs du christianisme et sur la manière de les propager ». Le patriarche s'est déclaré certain de l'appui des protestants dans cette conception de l'unité ainsi que de celui des « millions d'orthodoxes des Églises russe, roumaine, bulgare, grecque, éthiopienne, cypriote, copte et arménienne ». Il ajouta que certains signes indiquent que l'Église catholique romaine entend sortir de son isolement. Un concile œcuménique étant pour lui un concile où toutes les Églises chrétiennes (catholiques, orthodoxes et protestantes) sont représentées, le patriarche disait avoir l'impression que le pape a abandonné l'idée d'un concile œcuménique. En disant cela, S. S. était bel et bien entré inconsciemment dans le domaine de la théologie en donnant son interprétation du terme œcuménique. En effet, toute la difficulté est en ceci que l'Église catholique, en vertu de sa foi, est tenue d'en avoir une autre, moins exclusivement quantitative.

Notons ici encore que, dans sa séance du 11 février, le Saint-Synode de Constantinople a nommé le R. P. Chrysostome CONSTANTINIDIS, professeur à l'École théologique de Chalki, SECRÉTAIRE GÉNÉRAL DU BUREAU DE COORDINATION récemment créé au patriarcat pour les comités chargés des questions interorthodoxes et interconfessionnelles [3].

Anglicans. — L'archevêque G. S. FISHER, de Cantorbéry, a invité le patriarche œcuménique Athénagore Ier à se rendre en Angleterre pour discuter avec lui de la doctrine de leurs Églises respectives. Les derniers entretiens sur ce thème remontent à 1931 [2].

1. Cfr *AA*, 13 avril.
2. Cfr *SŒPI*, 25 mars, p. 7.
3. *AA*, 17 févr.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

La plupart des articles du nº 3 de 1960 de l'ECUMENICAL REVIEW concernent certains points soulevés en ce moment à propos de *Faith and Order*, non seulement l'avenir de la Commission, mais surtout l'essai de formuler en termes généraux le genre d'unité *(« churchly » unity)* recherchée par les Églises. Les documents préparatoires à New Delhi se sont arrêtés au formulaire suivant, un peu laborieux : « L'unité qui est à la fois la volonté de Dieu et son don à l'Église est une unité qui rassemble en tout lieu tous ceux qui confessent Jésus-Christ comme Seigneur pour constituer une communion *(fellowship)* pleinement consciente les uns avec les autres, par un unique baptême en Lui, centrée sur la prédication d'un seul Évangile et la fraction d'un seul pain, et ayant une vie communautaire se répandant en témoignage et en service pour tous, et qui en même temps les unit à toute la communion *(fellowship)* chrétienne en tous lieux et âges, de façon qu'à la fois ministère et membres soient reconnus par tous et que tous puissent agir et travailler ensemble selon que l'occasion le réclame, pour les tâches auxquelles Dieu appelle son Église ».

LEONARD HODGSON, dans *Faith and Order, Vision of Unity*, montre que finalement cette vision doit être, selon l'expression de W. Temple, « la pleine union et communion » ; mais il critique du point de vue de l'ensemble du Conseil un texte de L. Newbigin, identique en fait au formulaire cité plus haut (mais précisant « un ministère reconnu par tous »). L'ÉVÊQUE DE BRISTOL (Oliver S. TOMKINS), président du *Working Committee* de *Faith and Order*, dans *Legitimate Hopes and Fears about the WCC's Rôle in Churchly Unity*, signale les espoirs que peut susciter cet essai de définition de l'unité mais aussi les craintes, en dépit des trois interprétations données par le document. « Peut-être, affirme-t-il, la 4e Assemblée sera-t-elle l'occasion de voir si l'ensemble du C. O. E. est prêt à se lier à cette unité ecclésiastique, même formulée en ces termes généraux ». Il passe en revue à ce propos la question de la « neutralité de Toronto », le rôle

de *F. and O.* dans les plans locaux d'union, et la contribution des Églises qui ne sont pas membres du Conseil (protestants d'une part et catholiques romains de l'autre) : « Le travail parallèle accompli par les catholiques romains assure d'énormes possibilités d'accord, si nous sommes prêts, comme ils le sont, à apprendre un langage moins familier ». Henry P. VAN DUSEN : *The Significance of Conciliar Ecumenicity,* ne retient comme valables que deux interprétations de la formule d'unité. D'une part, l'unité organique visible (proposée par ex. par L. Newbigin : un ministère reconnu par tous) que l'A. assimile à la position « romaine », et d'autre part, l'association conciliaire (autour du C.O.E. et des Conciles d'Églises, avec reconnaissance mutuelle des divers ministères. Les préférences de V. D. vont dans ce sens qu'il croit être un type d'union rappelant celui des Églises orthodoxes. Là, certains points, on le sent, mériteraient clarification.

J. MEYENDORFF précisément, dans *What holds the Church together,* rappelle, à la lumière de l'histoire, la thèse orthodoxe : l'unité est donnée par Dieu et ne peut se faire par les hommes : elle est unité sacramentelle et dans la plénitude de la vérité, mais n'exclurait pas une primauté d'arbitrage, telle que Rome, puis Constantinople, l'auraient exercée. Signalons encore, de DOUGLAS HORTON, *The Relevance of the Faith and Order Movement to Actual Church Union Negotiations,* un point revenant fréquemment en ce moment et touché brièvement par O. Tomkins.

Enfin John E. SKOGLUND : *The American Free Church Tradition in the Movement for Christian Unity,* a des pages significatives sur les quelques tentatives réalisées en vue d'une plus grande unité dans le protestantisme américain.

Dans l'ECUMENICAL CHRONICLE, entre autres, les discours du patriarche ALEXIS et de M. VISSER 'T HOOFT lors du voyage de ce dernier à Moscou. Au WORLD COUNCIL DIARY, la chronique de la visite de la délégation du C. O. E. en Russie, quelques lignes sur le C. O. E. en Amérique du Sud et un tribut de gratitude adressé au Dr. H. H. HARMS, à l'occasion de son départ de Genève et auquel *Irénikon* s'associe volontiers. — La bibliographie est abondante et variée.

Notons ici que les articles du Dr. A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ sur les catholiques et la liberté religieuse, parus dans les nos précédents du *ER*, viennent d'être publiés en un volume de 95 pages sous le titre : *Roman Catholicism and Religious Liberty*.

En fin de session, le COMITÉ EXÉCUTIF du C. O. E. réuni à Buenos Aires, souhaitant le développement des rapports du Conseil avec l'Église orthodoxe russe et d'autres Églises en Union soviétique, en a élaboré les plans. Ceux-ci comprennent des échanges de visites et des arrangements permettant à des étudiants chrétiens russes de venir compléter leurs études à l'Institut œcuménique du C. O. E., à Bossey près Genève. Le comité a également donné son approbation à des échanges de documentation, ainsi qu'à la participation d'observateurs des Églises de Russie aux sessions du comité central et à d'autres réunions importantes du Conseil.

Le comité exécutif a encore entendu que des rencontres officieuses se sont multipliées entre des personnalités catholiques romaines pour parler de la question de l'unité chrétienne. Dans une interview suivant la session de Buenos Aires, le Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT, secrétaire général du C. O. E., a fortement approuvé ces contacts que, personnellement, il considère comme excellents. « Nous avons grand besoin de franches discussions sur plusieurs questions, dit-il, mais il est bien plus utile de le faire en petits groupes qu'en vastes débats publics » [1].

Pour mettre fin à la division survenue il y a cinq mois dans l'Église presbytérienne de CORÉE, celle-ci a décidé de se retirer du C. O. E. La déclaration annonçant cette décision dit expressément que les griefs de la minorité opposée au Conseil œcuménique — accusé d'être pro-communiste et de donner de la Bible une interprétation libérale — ne sont pas partagés par la majorité ; celle-ci accepte de se retirer par désir de paix, uniquement [2].

Plus de quinze cents jeunes chrétiens de 18 pays d'Europe, aussi bien de l'Est que de l'Ouest, participeront à une grande

1. *SŒPI*, 26 févr.
2. *Ibid.*, 4 mars, p. 6. Le nombre total des membres de l'Église presbytérienne de Corée serait de 550.000.

ASSEMBLÉE ŒCUMÉNIQUE DE LA JEUNESSE EUROPÉENNE, à LAUSANNE, les 13 et 14 juillet. De nombreux jeunes venant d'autres continents s'y joindront. Le thème central de l'assemblée est celui inscrit à l'ordre du jour de la 3e Assemblée du C. O. E. à la Nouvelle Delhi en 1961 : *Jésus-Christ, la lumière du monde.* Cette rencontre est patronnée par le Département de jeunesse du C. O. E. Trois thèmes secondaires y seront à l'étude : 1) Les Églises européennes dans la situation mondiale d'aujourd'hui ; 2) La tâche des Églises dans une Europe en pleine évolution ; 3) Le renouveau, l'unité et la mission de l'Église locale.

Une récente consultation menée auprès des groupes de jeunesse en Europe a révélé la critique souvent exprimée au sujet du manque d'unité parmi les chrétiens, ainsi que la conscience qu'ont beaucoup de jeunes gens d'aujourd'hui de la nécessité de jeter un pont entre les divisions. Non sans se faire quelque illusion sur les possibilités réelles, ils réclament de leurs milieux une action plus concrète dans le sens de l'unité chrétienne [1].

30 mai 1960.

1. *Ibid.*, 4 mars, p. 5 ; 8 avril, p. 2 ; 6 mai, p. 4.

Notes et Documents.

I. Communiqué de Sa Béatitude le Patriarche Maximos IV Patriarche melkite catholique.

« Au cours des mois de novembre et de décembre derniers, défense fut faite à certains de nos prêtres des États-Unis, comme aussi à d'autres prêtres du rite byzantin en Amérique et en Europe, de faire usage de langue vivante moderne dans la célébration de la Sainte et Divine Liturgie.

Vu que cette défense, de portée générale, communiquée, au nom de la Sacrée Congrégation du Saint-Office, par les représentants du Saint-Siège, ne pouvait s'appliquer à notre Église byzantine, qui a toujours reconnu la légitimité de l'usage de toute langue dans la célébration du culte divin,

Vu aussi l'attitude antérieure du Saint-Siège,

Vu enfin le bien de nos fidèles émigrés et les exigences de l'apostolat de notre Église dans les milieux occidentaux,

Nous avons cru nécessaire d'en référer avec confiance à notre Très Saint Père le Pape.

Aujourd'hui, nous avons le plaisir de vous communiquer la lettre suivante par laquelle la S. Congrégation pour l'Église orientale nous fait part de la décision prise par le Saint-Office de reconnaître la légitimité de l'usage de la langue courante dans la célébration de la Sainte et Divine Liturgie selon le rite byzantin. La décision dont il s'agit fait cependant une petite réserve [1] à laquelle, en attendant un amendement, il faut se tenir respectueusement ».

(s) † Maximos IV.

1. Cette restriction porte, on le verra, sur l'Anaphore eucharistique, dont les deux termes sont énoncés dans le document par le début de la préface latine : *Sursum corda*, et la fin du canon, *Per omnia*... A noter cependant que dans le rite byzantin, l'anaphore ne commence pas par l'équivalent grec du *Sursum corda*, mais par l'invitation du diacre :

Sacrée Congrégation
« Pour l'Église orientale »
Prot. n. 134/53.

Rome, le 8 avril 1960.

Béatitude,

Dans mes précédentes lettres du 5 et du 28 mars dernier, j'ai eu l'occasion de dire à Votre Béatitude que je lui communiquerai aussitôt les décisions qui seraient prises par la Suprême Congrégation du Saint-Office concernant l'usage de la langue vulgaire dans la liturgie, et cela à la suite de l'intervention de ce Sacré Dicastère.

Je suis maintenant en mesure de vous communiquer que le Saint-Office, par Note n. 146/51, datée du 5 avril courant, m'a chargé de porter à la connaissance de Votre Béatitude de la décision suivante, prise par les Éminentissimes Cardinaux dans la Session plénière du 31 mars, et approuvée par le Saint-Père le 1er avril courant.

« On concède l'usage de la langue vulgaire dans la célébration de la Sainte Messe de Rite byzantin à l'exception de l'« Anaphore » proprement dite qui commence par les mots *Sursum corda* avant la Consécration et se termine par les mots *Per omnia saecula saeculorum* après la consécration. En outre, compte tenu de la coutume très ancienne, les deux commémoraisons de la Bienheureuse Vierge et du Souverain Pontife qui sont insérées, comme des « embolismes », dans la grande prière eucharistique, pourront également être récitées en langue vulgaire ».

En vous renouvelant les sentiments de mon profond respect, je profite de cette occasion pour me dire de Votre Béatitude le frère très dévoué,

(S) A. G. Card. CICOGNANI,
A. Coussa, Assesseur.

Stomen kalôs, qui lui est bien antérieure, et que, pour finir, il n'y a pas de *Per omnia*. — Ce document, qui a pu intriguer les liturgistes, a simplement étendu à tous les Orientaux, sans prendre la peine de faire les adaptations nécessaires, la restriction apportée à l'autorisation récente de célébrer la messe latine en hébreu dans le territoire d'Israël. (N. d. l. R.).

II. Une lettre du Patriarche oecuménique à l'occasion de la mort de Dom Lambert Beauduin.

Nous avons reçu au moment des fêtes pascales, un témoignage impressionnant de condoléances de Sa Sainteté le patriarche Athénagore I[er] de Constantinople, à l'occasion du décès de dom Lambert Beauduin. En voici le texte, traduit du grec :

« Ayant eu le bonheur de connaître personnellement et d'apprécier particulièrement le fondateur de votre saint monastère, en même temps célèbre liturgiste et écrivain chrétien, l'inoubliable dom Lambert Beauduin, nous venons par la présente lettre vous exprimer, à l'occasion de cette grande perte pour vous et pour votre sainte communauté, notre sympathie et nos sincères condoléances.

» Que le Seigneur fasse reposer dans les tentes des Justes, l'âme bienheureuse du défunt, ouvrier de choix dans sa sainte vigne, bénissant abondamment le travail qu'il a commencé et qui est continué favorablement et avec tant de mérites par votre communauté ».

III. Le millénaire de la fondation de la Grande Laure au Mont Athos et l'Ordre bénédictin.

L'année 1963 marquera, pour l'Église d'Orient, le millénaire de la fondation de la Grande Laure, monastère créé par S. Athanase l'Athonite, qui fut le point de départ d'autres établissements monastiques et de la célébrité que devait connaître dans l'histoire religieuse la Sainte Montagne.

Ce fait ne peut demeurer étranger à l'Occident, d'autant plus qu'il survint à une époque où l'unité du monde chrétien n'avait pas encore été brisée. Ainsi qu'on l'écrivait : « Saint Athanase l'Athonite vécut à une époque où l'Église d'Orient et l'Église d'Occident n'étaient pas encore divisées par le douloureux schisme, qui est survenu une cinquantaine d'années après sa mort, de sorte que ce grand et saint moine a été une des gloires de la sainte Église une et indivise et que, par conséquent, catholiques et orthodoxes peuvent sans la moindre réserve s'unir comme de véritables frères pour rendre ensemble un hommage de vénération et de reconnais-

sance à cet admirable patriarche de la Sainte Montagne » (D. A. VAN RUYVEN, *Premier millénaire de l'arrivée de saint Athanase au Mont Athos*, dans *Irénikon*, 32, 1958, p. 157).

Pour l'Ordre monastique bénédictin, il va sans dire que cet anniversaire mérite plus que tout autre d'être célébré. Chacun connaît l'intérêt qui s'attache de nos jours aux problèmes de l'Unité chrétienne et comment l'attention du monde catholique s'y est portée plus ardemment encore depuis que le Souverain Pontife Jean XXIII a tenu à mettre en relief la relation qui doit exister entre le prochain Concile de l'Église romaine et la restauration de l'unité du bercail du Seigneur.

L'occasion est donc bien opportune de suggérer un travail commun de l'Ordre bénédictin qui magnifierait la figure d'Athanase l'Athonite et, en même temps, poserait un geste éminemment sympathique aux chrétientés séparées d'Orient. Qu'il nous soit permis de rapporter ici un bref extrait qui montre tout l'intérêt d'une telle œuvre pour la tradition bénédictine :

« Ceux (les fragments de la Règle de S. Benoît) que S. Athanase a insérés dans son hypotypose nous fournissent, en tous cas, la preuve d'un échange spirituel entre le monachisme bénédictin et le monachisme athonite. Au-delà de l'intérêt, assurément bien modeste, qu'il présente pour l'histoire du texte de la Règle, cet emprunt d'Athanase est comme le symbole de la communion d'idéal qui unissait le monachisme occidental à ses débuts et celui de l'Orient (...) Ainsi S. Benoît a pu rendre au monachisme grec quelque chose de ce qu'il lui avait emprunté. Et ces mutuels échanges doivent rester comme un gage d'union entre les moines qui, sous des cieux très divers, et en dépit d'une douloureuse séparation, sont les héritiers de cet idéal unique en son principe » (D. J. LEROY, *S. Athanase l'Athonite et la Règle de S. Benoît*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 29, 1953, pp. 108-122).

De plus, à l'époque de pleine et première efflorescence de la vie religieuse sur la Montagne de l'Athos, un certain nombre de réformes monastiques eurent lieu en Occident, dans les branches collatérales de l'Ordre bénédictin, dont il serait intéressant de rappeler l'histoire et dont les origines ne sont sans doute pas sans quelques relations avec l'établissement du monachisme athonite. Enfin, ne l'oublions pas, il y eut sur la Sainte Montagne, durant environ deux siècles, un monastère de bénédictins où, pour reprendre l'expression des anciennes chroniques, des moines « menaient régulièrement et consciencieusement la vie monastique selon la Règle

et les Institutions de S. Benoît, dont la vie est écrite au livre des Dialogues » (Cfr A. Pertusi, *Nuovi documenti sui benedettini Amalfitani dell' Athos*, dans *Aevum*, septembre-octobre 1953).

Publications, Congrès, et autres témoignages sont à l'étude. Nos lecteurs en seront ultérieurement informés.

Le R[me] Père Abbé Primat de l'Ordre bénédictin a bien voulu donner son appui à ce projet en nous écrivant : « L'initiative du Centre d'information des questions œcuméniques du monastère de Chevetogne, de rappeler aux monastères bénédictins les prochaines fêtes millénaires de la vie monastique au Mont Athos et de les stimuler à s'y intéresser et à y prendre part, me semble très opportune. A bien des titres — historiques, traditions monastiques communes, désir de l'union à retrouver —, l'Ordre bénédictin en particulier se doit, je pense, de faire quelque chose à cette occasion. Je suis d'avance très reconnaissant à tous ceux qui voudront répondre à cet appel ».

D'autre part, le Patriarche orthodoxe de Constantinople informé de cette nouvelle par la rédaction de la revue *Irénikon*, a bien vonlu nous écrire :

« Nous avons reçu avec joie et lu dans l'Assemblée de notre saint et sacré Synode, la lettre de votre chère Révérence du 11 décembre 1959 concernant le projet de l'Ordre des bénédictins relatif à la célébration en 1963 du millénaire du monastère patriarcal et stavropigiaque de la très grande laure de la Sainte Montagne, et à la participation à cette célébration de l'Ordre bénédictin et des autres ordres monastiques de l'Occident.

» En réponse, nous vous exprimons notre joie pour l'effort louable entrepris par votre estimée revue de mettre en valeur en Occident l'insigne événement du millénaire écoulé, ainsi que pour la décision du vénérable Ordre bénédictin de susciter dans tous les monastères de l'Ordre un mouvement pour les questions œcuméniques et unionistes. Nous vous faisons savoir que, aussitôt le programme définitif de la célébration déterminé, sera aussi communiquée à votre Ordre la façon dont il pourra y participer » *(Traduit du grec)*.

IV. Archevêché orthodoxe grec d'Europe occidentale.

Les problèmes de la pastorale moderne relatifs soit aux réfugiés soit au étrangers travaillant dans les usines et appartenant à diffé-

rentes confessions chrétiennes, posent certaines exigences qu'on aurait mauvaise grâce de ne pas satisfaire. Il arrive, par exemple, que nous soyons interrogés par des prêtres catholiques qui, en raison de leur ministère et étant donné la présence nombreuse d'Orthodoxes grecs en Europe occidentale, cherchent des renseignements concernant les paroisses grecques orthodoxes de nos régions, et ont à entrer en contact avec leurs curés, car il n'est plus possible aujourd'hui de vivre en simple juxtaposition. Pour rendre plus aisées les informations et éviter souvent beaucoup de recherches, nous donnons ci-après la liste de ces paroisses, en nous servant de l'Himérologion de 1960, dont les détails, même s'ils ne sont plus toujours à la page, peuvent généralement être utilisés.

Archevêque : Mgr ATHENAGORAS, archevêque de Thyatire, exarque de l'Europe occidentale et centrale, locum tenens de l'archevêché d'Esthonie : 8, Dawson Place, London, W. 2.

Évêques auxiliaires :

Pour la France : Mgr MELETIOS, évêque de Reggio ; 7, rue Georges Bizet, Paris 16e.

Pour l'Autriche et l'Allemagne : Mgr CHRYSOSTOMOS, évêque de Thermai ; Wien I, Fleischmarkt 13.

Pour l'Angleterre : Mgr JACQUES, évêque d'Apamée ; Greek Cathedral, Moscow Road, London, W. 2.

Pour les Esthoniens en exil : Mgr JÜRI VĀLBA, évêque de Ravenne ; Algatan 3, Solna, Stockholm, Suède.

Voici une liste des communautés organisées :

Londres. — The Greek Cathedral « St Sophia », Moscow Road, London, W. 2. Recteur : Mgr l'évêque d'Apamée.

— All Saints Church, Pratt Street, Camden Town, London, N. W. 1. Recteur : Archimandrite L. Hadjicostas.

— St Andrew and St Barnabas, Kentish Town Road, London, N. W. 1. Recteur : Archimandrite Timotheos Katsiyannis.

Manchester. — Annunciation, Bury New Road, Higher Broughton, Salford, 7. Recteur : Archimandrite Aristarchos Mavrakis.

Liverpool. — S. Nicholas, 8, Berkeley Street. Recteur : The Rev. Hierotheos Petrakis.

Birmingham. — St Andrew and the Dormition of Our Lady, Summer Hill Terrace and Arthur Place, Birmingham, 1. Recteur : Archimandrite A. Zakopoulos, 147, Holly Road, Birmingham, 20.

Bristol. — St Simon (Sts Peter and Paul), Lower Ashley Road, Bristol, 2. Recteur : The Rev. J. Athanassiadis.

Cardiff. — St Nicholas, Greek Church Street. Recteur : The Rev. S. Desyllas.

Glasgow. — St Luke, 13, Grafton Street, Glasgow, C. 1. Recteur : The Rev. K. Fouskas, 99, Hill Street, Glasgow, C. 3.

Malte. — St George, 83, Merchants Street, Valetta. Recteur : The Rev. Seraphim Kandulis.

Paris. — Cathédrale St-Étienne, rue Georges-Bizet 7, Paris 16e. Recteur : Mgr l'évêque de Reggio.
— Présentation du Sauveur, Avenue Maurice Berteaux, Sartrouville (Seine-et-Oise). Recteur : Archimandrite Nicodème Galiatsatos.
— Église géorgienne Ste-Nina, 4, rue Récamier, Paris. Recteur : R. P. Élie Mélia, 24, rue d'Orléans, Neuilly-s/Seine (Seine).
— SS.-Constantin-et-Hélène, 2bis, rue Laferrière, Paris 9e. Recteur : Archimandrite Jacques Pavlou.
Marseille. — Dormition de la Ste-Vierge, 23, rue de la Grande-Armée. Recteur : R. P. Cyrille Argentis.
Port-de-Bouc. — Ste-Catherine, Route Nationale, Cité Kuhlman, Port-de-Bouc, Martigue (B.-du-R.). Recteur : R. P. P. Koulouris.
Lyon. — Annonciation, 45, rue Dumoulin, rue du Colombier 21. Recteur : Archimandrite Blaise Lavriotis.
Pont-de-Chéruy. — St-Alexandre, Réveil 20, Charvieu (Isère). Recteur : R. P. Constantin Dervisoglou.
St-Étienne. — Ste-Trinité, 51, rue de la Jomayer, St-Étienne. Recteur : R. P. Emmanuel Alevrophas.
Grenoble. — St-Georges, rue Général-Mangin, rue Duployé. Recteur : Archimandrite Philothée Karatzas, 14, rue Servan.
Nice. — St-Spyridon, 2, avenue Désambrois, Nice (A.-M.). Recteur : Archimandrite Calliste Vapheias.
Bordeaux. — Présentation de la Ste-Vierge, 278, rue du Jardin-Public. Recteur : Archimandrite Theoklitos Michalas.

Bruxelles. — SS. Michel-et-Gabriel, 22, rue de Stassart. Recteur : Archimandrite Séraphim Patsios.
Anvers. — Annonciation, 5, rue Jan van Gent. Recteur : Archimandrite Séraphim Patsios.
Liège. — St-Alexandre, 80, rue du Laveu. Recteur : R. P. Damaskinos Michalas, 29, rue Jacob-Makoy.
Mons. — Églises à Tetre et Ressaix. Recteur : R. P. P. Kontoyannis, 10, rue des Telliers, Mons.
Limbourg. — R. P. Timotheos Mavias, Cicilweg 19, Waterschei-Genk (adresse provisoire).
Charleroi. — St-Barnabé, 110, rue de Montigny, Châtelineau. Recteur : R. P. Anthimos Drakonakis.

Rotterdam. — Sint Niklaas, Museumlaan 12. Recteur : R. P. Maximos Mastichis, Stadhoudersplein 140B.

Lausanne. — St-Gérasime, avenue Florimont 2. Recteur : Archimandrite Constantin Valiadis, Villa Gloria Patri, avenue Ramuz, chemin de la Source, Pully, Lausanne.

Rome. — Sant'Andrea, 153, Via Sardegna. Recteur : Archimandrita Modestos Armacolas.
Naples. — SS. Apostoli Pietro e Paolo, Via S. Tommaso d'Aquino 51. Recteur : Archimandrita Venediktos Katsanevakis.
Trieste. — S. Nicola e S. Trinità, Riva Tre Novembre 7. Recteur : Archimandrita Eutychios Zannetos.
Gênes. — S. Nicola e Annunziazione, Via Gasaregis 50. Recteur : Archimandrita Arcadio Iviritis.
Venise. — S. Giorgio, Castello N° 3423 /A. Recteur : Archimandrita Stefano Kottakis.
Milan. — Annunziazione, Via Romolo Gessi 19. Recteur : Sac. A. Tsitsas.
Brindisi. — S. Nicola, Via Indipendenza 17. Recteur : Sac. G. Tsatsis
Barletta. — S. Vergine, Via dei Greci. Recteur : voir Brindisi.
Bari. — S. Vergine, Via Garruba 149. Recteur : voir Brindisi.

Bonn. — Griechische Gesandtschaft, Koblenzerstrasse 73a. Aumônier : H. H. Stylianos Charkianakis.
Berlin. — Recteur : Archimandrit Amvrosios Platis, Rüsternallee 45 /III /5 Charlottenburg 9.
Munich. — Verklärung, München 2, Salvatorplatz. Recteur : Archimandrit Nikodimos Charvalias.
Hambourg. — Sankt Nikolaus, Hamburg 3, Nonnenstieg 17. Recteur : H. H. Chrysanthos Zois.
Francfort-sur-le-Main. — Sankt Andreas im Grüneburgpark. Recteur : Am Römer 26.
Stuttgart. — Erlöserkirche, Birkenwaldstrasse 26.

Vienne. — Heilige Dreifaltigkeit, Wien I, Fleischmarkt 13. Recteur : Mgr l'évêque de Thermai.
— Sankt Georg, Wien I, Hafnerstieg 2. Recteur : Archimandrit I. Chadjiignatiou.

V. Un nouveau livre sur l'Orthodoxie.

Le P. Boulgakoff nous avait donné jadis un petit volume français dense et clair sur l'*Orthodoxie* (Paris, 1932) ; M. V. Losskij avait composé un peu plus tard son *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient* (Paris, 1944), où la doctrine de l'Orthodoxie sur elle-même apparaissait aussi assez largement. L'œuvre plus volumineuse et plus explicite que M. Paul Evdokimov vient de nous donner sous le titre *L'Orthodoxie* dans la Collection « Bibliothèque théologique » (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959 ; in-8, 352 p.), est pratiquement le troisième ouvrage en langue française à essayer une révélation de l'Orthodoxie au grand public occidental. Ce n'est

pas superflu. D. C. Lialine écrivait en 1955 que chaque jour il se convainquait davantage de ce que l'Occident chrétien n'a jamais bien compris la nature de l'Orthodoxie (*L'Orthodoxie et le problème œcuménique* dans *L'Église et les Églises*, t. II, p. 390).

Ce beau volume nous fait penser à un dépliant à six faces dont le premier volet consisterait en une introduction historique — que nous avons trouvée passionnante — et dont les cinq autres parties se développeraient suivant un coloris harmonieux, dans un langage mystico-existentialiste, aux reflets chatoyants et nuancés : 1. Anthropologie, 2. Ecclésiologie, 3. La foi de l'Église, 4. La Prière de l'Église, et 5. L'Eschaton ou les choses dernières.

L'Orthodoxie y apparaît sous un jour extrêmement opulent, comme la plus haute réalisation du christianisme dans l'histoire, d'un christianisme qui irait du Christ et des apôtres par le développement de la patristique grecque et aurait atteint son sommet après le VIIe Concile œcuménique, au moment où, triomphant de l'iconoclasme, l'Église grecque aurait proclamé en 842 la « Fête de l'Orthodoxie ». Cette relation avec le triomphe des images n'est pas sans profondeur. Il n'est pas rare en effet que les théologiens orthodoxes, russes surtout, n'aient vu dans l'icone la réalisation la plus complète de la piété orientale. Au fait, le meilleur chapitre de l'ouvrage, celui qui nous a livré le résultat des plus profondes réflexions de l'A. et où il a donné le meilleur de sa compétence, nous a paru être celui qu'il a consacré, dans la quatrième partie, à l'icone (initiation à l'icone), et spécialement son explication de l'icone de la Trinité de Rublev, dont il s'est fait du reste une sorte de spécialité. C'est à ce point qu'on pourrait être tenté de reconstruire son livre à partir de ce chapitre-là, les autres y menant ou s'en dégageant. Ajoutons à cela que toute la doctrine palamite est considérée dans cet ouvrage, ainsi que le font du reste beaucoup d'Orthodoxes aujourd'hui, comme le couronnement de toute cette évolution.

Nous devons nous arrêter quelque peu sur ce livre, car il sera remarqué certainement dans la littérature religieuse, et fera l'objet de beaucoup de réflexions.

C'est avec raison que l'A. a commencé par nous parler de l'anthropologie. Ce livre étant destiné surtout à des lecteurs occidentaux, et devant ouvrir leur intelligence sur le monde orthodoxe, il fallait commencer par ce qui distingue le plus nos deux cultures chrétiennes, c'est-à-dire leur anthropologie. L'Orient a retenu comme notion de l'homme celle de « créature faite à l'image de Dieu »,

l'Occident s'est de plus en plus attaché à la définition aristotélicienne « d'animal raisonnable », même en théologie (1re partie). C'est sur cette différence que l'ecclésiologie bifurquera aussi au cours de l'histoire, l'Occident allant progressivement vers des notions sociales et juridiques, l'Orient conservant son caractère mystique de recouvrement de l'image ternie, et sa tendance eschatologique (2me partie).

La troisième partie traite successivement du dogme (aspect apophatique, évolution, livres symboliques, et symbole de la foi), de la tâche dogmatique des conciles, du droit canonique, de la Bible, de sa lecture et de l'inspiration, de la liberté théologique et de la tradition. La quatrième partie étudie tour à tour, à propos de la prière, en un chapitre très remarquable, la catégorie du sacré (temps et espace), l'icone, la liturgie et les sacrements. La cinquième partie situe l'Église dans le monde, traite de l'eschatologie, et contient un dernier chapitre sur l'Orthodoxie et l'hétérodoxie, entendu par ce terme toutes les portions du christianisme qui ne font pas partie de l'Église orthodoxe. On pourrait s'étonner à première vue de ne pas trouver de chapitre consacré à la Vierge. La mariologie est traitée *ex professo* à propos de l'ecclésiologie en son « aspect mariologique ». C'était une manière très conforme à la pensée orthodoxe de l'aborder. Le sujet ne pouvait qu'y gagner.

Ce qui frappe le plus en lisant ce livre, c'est l'art avec lequel l'A. est arrivé — non sans artifice, il faut le dire — à équilibrer toutes les parties de son étude en une construction extraordinairement homogène. C'est un tableau presque sans ombre, une immense fresque de maître où tout est stylisé et fondu dans un ensemble harmonieux. On arriverait peut-être à faire un travail semblable en Occident dans la présentation d'un système philosophique ; on arriverait par exemple à le faire pour le thomisme, qu'on a maintes fois présenté comme l'état de maturité de la théologie, « véritable sagesse couronnant tout le savoir humain » (J. J. DE SANTO TOMAS, *De la théologie patristique à la théologie scolastique*, dans *Rev. Thom.*, 1958, p. 709). On arriverait à le faire peut-être dans une présentation de la vie liturgique de l'Église, du monachisme ou de quelque autre aspect de la vie catholique. On n'arriverait pas à le faire du catholicisme comme tel, tant celui-ci comporte de tendances différentes qui ne sont retenues entre elles que par le magistère commun. L'Orthodoxie, elle, se prête à cet art, parce qu'elle a dans son comportement, malgré ses diversités géographiques et hiérarchiques, un certain nombre d'éléments

qui ne la marquent que d'une manière très secondaire et auxquels on peut opposer des lignes de force traditionnelles. Mais ne s'y prête-t-elle pas trop ? Le point faible de cette présentation est selon nous, son caractère parfait, idéal : idée presque platonicienne d'une Orthodoxie qui n'existe peut-être nulle part.

Aussi bien, l'A. a-t-il pu en faire un tracé majestueux, construire un palais dans lequel il se promène avec la sécurité d'un voyant. Tout ce qui n'y entre pas est assez sommairement classé comme « occidental », « catholique » ou « protestant », non pas certes dans une attitude de mépris, mais avec le dédain de l'indifférence qui se soucie peu du qualificatif accolé. Au demeurant, c'est presque exclusivement à des collections et à des répertoires issus du labeur de nos savants occidentaux qu'il puise son information, généralement de seconde main, résultat de lectures plus que d'une érudition proprement dite. Mais il faut reconnaître que tout a été remarquablement assimilé et défini, et a été inséré dans un florilège où la qualité du choix révèle un homme de talent. Origène, Grégoire de Nysse, les Pères ascétiques, notamment Isaac le Syrien, les Cappadociens, les auteurs byzantins de la période finissante, comme le grand Nicolas Cabasilas, voisinant avec les écrivains les plus modernes, sont perpétuellement touchés comme les cordes d'une lyre, et forment un concert qui ne manque ni de puissance ni même d'éloquence. Certains chapitres sur la liturgie, sur les sacrements laissent une impression profonde. On se prend à regretter bien souvent que tant de richesses soient en grande partie mises à l'écart de notre trésor commun en raison du schisme ; et nous aurions grand profit à pouvoir les introduire dans notre tradition. On est du reste en train de s'y essayer.

Sans doute on ne peut en vouloir à l'A. de parler *pro domo sua* (c'est le titre du troisième paragraphe de son introduction). Il nous semble cependant qu'entre la recherche d'approche que nous faisons du monde orthodoxe et son attitude par rapport à nous, il y a cette différence qu'il ne fait pas assez l'autocritique de ses préjugés. Ceux-ci sont plutôt cultivés qu'analysés, et aident puissamment à sa construction. Nous n'en sommes plus, il est vrai, aux charges massives de Chomjakov et à son manque de nuances, mais un peu plus de réserve, si elle eût donné peut-être un tableau moins vivace et moins somptueux, eût rendu pour le moins un son plus authentique. Nous sommes assez voisins et depuis longtemps pour nous apprécier mieux. Le pauvre occidental, y compris saint Augustin, s'entend souvent dire à demi-mot dans cet ouvrage les paroles que l'aveugle-né de l'Évangile dut encaisser après sa gué-

rison : *In peccatis natus es totus et tu doces nos ?* (*Jn*, 9, 34). Nous en sommes à nous demander si ce livre fera tout le bien qu'il eût pu faire s'il avait été composé avec une attention plus délicate pour l'esprit des autres. Ce que l'A. nous avait dit dans ses ouvrages et articles antérieurs nous avait ouverts à ses idées. Si celui-ci devait refermer un peu la sensitive, ce serait dommage. Il est vrai que de grands traits brassés ainsi au fusain sont vite effacés par un coup d'éponge ; disons mieux, par un coup de baguette magique d'un auteur si habile à la manier. Nous sommes persuadé que c'est avec cette pensée qu'il faut lire le livre de M. P. Evdokimov. « Impeccable dans son côté divin, dit-il, infaillible dans la pureté de sa foi, elle (l'Orthodoxie) considère toute hétérodoxie comme phénomène de sa propre vie, survenu à l'intérieur de sa réalité historique » (p. 344). C'est un peu l'équivalent de l'inclusion de tous les non-catholiques « de bonne foi » dans la théologie romaine. Si chacun se croit dans la vérité, c'est légitime, c'est même beau que de s'exprimer ainsi. Mais c'est très décevant au point de vue œcuménique. Comment trouver un point de rencontre en dehors de ce cercle fermé ?

Au reste, placés sur le terrain des faits et de l'histoire, ne sommes-nous pas ici aux prises avec une notion — même un peu rétrécie — d'une Église particulière ? Disons plus justement d'un patriarcat groupant un certain nombre d'Églises particulières, identifié dans la dernière époque de son existence, et si grandiose que par ailleurs il ait pu être, avec l'Orthodoxie tout court, c'est-à-dire purement et simplement avec l'Église universelle ? C'est ainsi par exemple que l'A. cite avec complaisance cette phrase de Théophile Gautier visitant Sainte-Sophie : « L'architecture byzantine est à coup sûr la forme nécessaire du catholicisme » (p. 5). Dans la pensée de M. Evdokimov, il semble bien que cette remarque doive dépasser l'architecture et que l'Orthodoxie comprenne la totalité du monde chrétien.

Peut-être y a-t-il ici quelque confusion. Comme le dit l'A., quoique l'Empire byzantin n'existe plus, « Byzance, patrie spirituelle de l'Orthodoxie, demeure » (p. 36). Or, l'Orthodoxie qu'il nous décrit n'est, malgré ses incomparables richesses et son développement rapide, qu'un monde particulier dans l'ensemble des Églises. Issue d'une grande capitale qui a dominé les autres par sa puissance à l'époque des grands conciles — c'est là certes un magnifique titre de gloire — elle n'a pu, de ce fait, tirer un droit exclusif sur un avenir qui connaîtrait tant de bouleversements et de catastrophes, et exigerait tant de réadaptations. D. O. R.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Robert Martin-Achard. — De la Mort à la Résurrection d'après l'Ancien Testament. (Coll. Bibliothèque théologique). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956 ; in-8, 190 p., 7,50 fr. s.

« Ce travail a pour point de départ la mort, que l'exercice du ministère pastoral rend particulièrement présente à notre vie » (p. 7). L'A. est pasteur à Nancy. Son ouvrage ne s'adresse donc pas uniquement aux spécialistes, mais à tous les fidèles. Quant au point d'arrivée, nous lisons un peu plus bas : « L'Église confesse... que Jésus-Christ, mort sous Ponce Pilate, descendu aux enfers, est ressuscité le troisième jour, et elle voit dans sa destinée exemplaire le gage de notre retour à la vie. Ces déclarations ont été préparées dans l'Ancien Testament. Il nous a donc semblé utile de chercher dans les écrits du peuple de Dieu comment la croyance en la résurrection était née et s'était peu à peu imposée en Israël... » (ibid.). Avant d'aborder le fond de la question, il faut voir comment l'A.T. conçoit la vie et la mort. Étant foncièrement réaliste, l'Israélite aime la vie qu'il considère comme le bien suprême, tandis que la mort est son plus grand adversaire. Contrairement à beaucoup de païens, l'Israélite n'identifie pas la divinité avec les forces naturelles : Jahvé n'est pas la « Vie déifiée », mais le Maître absolu de la vie, en tant que Créateur. Mais l'A. ajoute très à propos : « L'Ancien Testament se soucie moins... de son origine (de la vie) que de sa conservation qui est liée précisément au maintien du pacte unissant le Dieu d'Israël à son peuple. En dehors de lui, point de salut, point de vie pour Israël » (p. 19) ; et encore : « La vie... fait partie d'un dessein qui doit encore s'accomplir ; elle s'inscrit dans une promesse que Dieu a faite à son peuple » (p. 20). Ensuite l'A. examine quelques textes prophétiques qui parlent de la résurrection. Ces textes « s'échelonnent sur six siècles d'histoire au cours desquels le peuple élu a subi bien des transformations... et répondent d'autre part à des préoccupations différentes » (p. 118). Il montre ainsi comment naît peu à peu la foi en la résurrection, même si son expression reste souvent assez vague et si elle n'est pas acceptée par tous. Comment en expliquer l'origine ? C'est là l'objet de la troisième partie. L'étranger y a été pour quelque chose, mais « l'élément déterminant est venu d'Israël lui-même, de sa foi dans le Dieu vivant » (p. 162). C'est de la foi en la justice de Dieu et en sa puissance absolue sur la vie et la mort, qu'est née, sous l'influence des expériences mystiques des psalmistes, la foi en la résurrection eschatologique, comme solution du problème posé par le scandale de la souffrance et de la mort des justes et comme accomplissement des promesses de l'Alliance. C'est cette foi que le

Christ est venu sanctionner. — L'A. a utilisé une bibliographie abondante et bien choisie. Tous ceux qui s'intéressent à l'eschatologie vétéro-testamentaire, trouveront dans cet ouvrage un exposé sérieux, méthodique et assez exhaustif de la question. Il nous semble qu'on puisse le ranger parmi les meilleures études parues de nos jours sur ce sujet.

D. M. V. d. H.

G. W. Ahlström. — Psalm 89. Lund, Gleerups, 1959 ; in-8, 228 p.

Cette thèse de doctorat soutenue à Upsala porte comme sous-titre : « Une liturgie du rituel du Roi souffrant ». Ce titre introduit d'emblée la critique sérieuse que l'A. fait au système des thèmes littéraires de Gunkel, qu'il estime trop artificiel d'une part et trop peu liturgique d'autre part. Par ailleurs M. A. se place résolument dans la ligne de Mowinckel en ce qui concerne la fête de l'intronisation et les rites autour d'elle, tout en essayant de situer les psaumes dans le contexte de l'époque. La méthode d'interprétation que l'A. suggère prend son point de départ dans les titres hébraïques des psaumes, ce qui impose en l'occurrence un examen minutieux du terme maśkīl. On sait que cette méthode a donné de très bons résultats pour l'interprétation des psaumes akkadiens. L'examen de textes parallèles tels que le psaume 48, 8 et Jérémie 50, 9 et des autres psaumes portant le même titre aboutit à une interprétation qui s'éloigne de celle que l'on donne habituellement à ce psaume, car il semblerait qu'il s'agisse d'un psaume composé pour la fête du nouvel an avec une référence au renouvellement de la vie, et non pas d'un chant mélancolique d'un sage désabusé (Bible de Jérusalem). Il est regrettable que l'A. n'ait pas songé à une motivation, quelque brève fût-elle, de sa fidélité à Mowinckel, qui pourtant forme la clef de voûte de son exégèse. On a l'impression de se trouver devant un à-priori peu scientifique, provoquant des conclusions inexactes. Par exemple la traduction de 'z au vs 20 (p. 98). S'il est vrai que le sens perfectif de ce vocable n'est pas le seul possible et qu'il peut exprimer jusqu'à l'itération, on voit mal comment M. A. arrive à son interprétation supra-temporel et anhistorique, si contraire à l'esprit de l'A. T. Cette thèse se distingue par la fidélité de l'A. au texte, mais la méthode et les conclusions n'échapperont pas à la critique des exégètes.

D. P. B.

Irénée de Lyon. — Démonstration de la Prédication apostolique. (Coll. Sources chrétiennes, 62). Nouvelle traduction de l'arménien avec introduction et notes par L. M. FROIDEVAUX. Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; in-12, 184 p., 9,60 fr. fr.

Nous possédions déjà de la *Démonstration* de saint Irénée, la traduction française annotée du P. Barthoulot, S. J., que J. Tixeront avait publiée dans les *Rech. Sc. Rel.* en 1916 avec une introduction et des notes supplémentaires (p. 361-432). Elle fut reproduite telle quelle au t. XII de la *Patrologie orientale* (en 1919). La Collection « Sources chrétiennes » a jugé opportun de rééditer ce petit ouvrage précieux par sa présentation, par un Père du IIe siècle, des éléments fondamentaux de la foi, et qui n'a été révélé à notre littérature qu'il y a un peu plus de cinquante ans. Elle a fait appel à un des meilleurs spécialistes des lettres arméniennes car, comme

on le sait, c'est dans une traduction arménienne seulement que nous possédons aujourd'hui cet ouvrage. L'édition de la *Patrologie orientale* contenait le texte arménien, établi et traduit en anglais par Karapet Ter-Mekerttschian et S. G. Wilson, suivi d'une traduction française de sept fragments arméniens du même Docteur, et la version française de la *Démonstration*. C'est cette version entièrement refaite et nouvellement annotée qui paraît aujourd'hui en une édition extrêmement soignée, par la diligence d'un érudit qui a su profiter des travaux modernes et recourir aux meilleures compétences de son entourage. L'A. donne à la fin de son introduction une translittération des 36 lettres de l'alphabet arménien, avec des signes diacritiques donnant une « correspondance univoque et réciproque ». « La translittération est donc parfaite, ajoute-t-il, et rend inutile l'impression de mots arméniens en caractères de leur langue ». — On trouvera dans cet ouvrage toutes les précisions techniques désirables concernant le petit traité traduit, et des annotations exhaustives sur la plupart des questions que le lecteur pourrait se poser en lisant le texte.

D. O. R.

Entretien d'Origène avec Héraclide. Introduction, texte, traduction et notes de Jean SCHÉRER. (Coll. Sources chrétiennes, 67). Paris, Éd. du Cerf, 1960 ; in-12, 128 p., 9,60 fr. fr.

On a beaucoup écrit sur cet *Entretien*, découvert seulement en 1941 dans les papyrus de Toura, et que l'A. de la présente édition avait d'abord publié dans les « Textes papyrologiques » du Caire en 1949, en une belle et grande édition aujourd'hui épuisée. Celle que nous présentons, plus modeste de format, s'est enrichie de notes nouvelles dues à la littérature que provoqua immanquablement la publication de cette œuvre, jadis inconnue, du grand Docteur alexandrin. Cette « conversation » sur la divinité du Père et du Fils, la relation entre l'âme et le sang et d'autres questions sur lesquelles l'hérésiarque Héraclide se voyait obligé de restreindre ses positions, se tenait devant toute l'Église : « Au IIIe siècle, les fidèles restaient associés de façon très intime et très active à la vie de l'Église ; ils durent être pour quelque chose dans l'orage qui s'éleva au sujet de la doctrine d'Héraclide : ils avaient été choqués, semble-t-il, de certaines formules » (p. 19). Cette œuvre, qui nous révèle un aspect peu connu encore de la manière origénienne, est présentée ici avec toutes les ressources de l'érudition de l'édition antérieure, moins les développements sur la paléographie du papyrus, la transcription littérale de celui-ci et l'établissement du texte.

D. O. R.

Ambroise de Milan. — Traité sur l'Évangile de Saint Luc, II (L. VII-X). Texte latin, introduction, traduction et notes de Dom Gabriel TISSOT, O. S. B., Abbé de Quarr Abbey. (Coll. Sources chrétiennes, 52). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-12, 242 p.

Voici la continuation et la fin du Commentaire de saint Ambroise sur saint Luc dont nous avons recensé la première partie dans *Irénikon* en 1957 (p. 113-114). La traduction est claire, les notes brèves et assez rares. Quelques appendices : *Talis actus, talis vita, talis gratia* (p. 219-221, considéré comme un des endroits typiques de l'obscurité de saint Ambroise);

Aula regalis (p. 221-222), appliqué à la Vierge au calvaire ; *Nondum receperat typum quem commendaverat Patri* (p. 222-224), dont on a aujourd'hui la clef grâce à la découverte de l'*Entretien d'Origène avec Héraclide*, — cfr recension précédente. Pour achever l'ouvrage, l'A. a inséré un index scripturaire, une table doctrinale de quatre pages et un court essai de lexique allégorique, qui rendra service. D. O. R.

Jean Cassien. — Conférences, XVIII-XXIV. (Coll. Sources chrétiennes, 64). Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. PICHERY. Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; in-12, 246 p.

Il y a peu à ajouter, au sujet de ce tome III, à ce que nous avons dit jadis des deux premiers (*Irénikon*, 1956, p. 225 et 1958, p. 258). L'œuvre entreprise par D. Pichery est ainsi achevée, et nous possédons, en regard du texte latin de l'édition de Petschenig, une traduction coulante et fidèle des célèbres conférences. Le présent volume ne comporte guère de notes. Mais il présente un intérêt particulier par l'index copieux et soigné qui nous est donné pour l'œuvre tout entière : 1° index scripturaire (34 col.) avec, marqués d'un astérisque, les passages cités selon la version des Septante ; 2° index des noms propres, historiques et géographiques (8 p.) ; 3° index analytique des matières (16 p.) lequel est un véritable guide de spiritualité. D. O. R.

Antoine Paulin. — Saint Cyrille de Jérusalem Catéchète. (Coll. Lex Orandi, 29). Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; in-12, 256 p., 10,80 fr. fr.

Ce petit volume veut être à la fois une contribution aux études patristiques et à la pastorale missionnaire — l'A. est missionnaire lui-même —, en mettant sous les yeux des lecteurs la manière si vivante dont un docteur du IVe siècle parlait à ses catéchumènes. L'histoire du salut et de l'insertion du chrétien dans le Christ par les sacrements constitue l'essentiel du message catéchétique de saint Cyrille. D'un symbolisme liturgique très authentique, ces catéchèses sont dans la ligne du renouvellement doctrinal d'aujourd'hui. — Il est regrettable que l'A. ne nous ait pas donné en même temps une traduction française de cette riche littérature pastorale. On a traduit saint Cyrille deux fois en français : une première fois en 1560 (trad. partielle d'A. de Laval) et une seconde fois en 1715 (trad. de J. Grancolas). Mais on serait heureux de posséder de cet auteur une traduction nouvelle faite suivant les méthodes des meilleures collections.

D. O. R.

Gélase Ier. — Lettre contre les Lupercales et Dix-huit messes du Sacramentaire léonien. Introd., texte critique, traduction et notes de G. POMARÈS. (Coll. Sources chrétiennes, 65). Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; in-12, 276 p., 13,80 fr. fr.

L'A., un élève de M. Chavasse, publie en texte critique et traduction la lettre de Gélase Ier relative aux Lupercales (pratiquement selon le texte d'O. Günther) et dix-huit messes tirées pour la plupart des sections XVIII et XXVIIII du sacramentaire léonien, sections où M. Ch. avait naguère

repéré quantité de messes vigiliennes. Cette fois il s'agit — et la suggestion première en remonte à dom Capelle — de messes composées par Gélase en 495 pour détourner les Romains des pratiques liées aux Lupercales. C'est ce qu'en suivant les méthodes déjà mises en œuvre par son maître, M. Pomarès démontre dans une introduction des plus fouillées. Après un bref chapitre sur la carrière de Gélase — nous serions moins enthousiaste que M. P. sur l'action de G. — et un exposé détaillé sur les Lupercales et la lettre que le pape leur consacra, l'A. relève tous les indices littéraires, et ils sont nombreux, qui font de ces messes une couche littéraire originale et homogène, divisée en plusieurs groupes ayant leurs caractéristiques propres. Puis, par comparaison avec la *Lettre contre les Lupercales*, il établit fermement l'authenticité gélasienne de ces textes et interprète chaque formulaire en fonction du déroulement de l'affaire. Enfin il termine par un essai de reconstitution chronologique et liturgique. Les 18 messes occuperaient, à deux exceptions près (2e dimanche de Carême et Pâques) tous les dimanches de 495 allant du 1er janvier à la Pentecôte. Certains de ces indices liturgiques sont plutôt ténus, en particulier pour les messes du temps pascal, où il n'y a jamais aucune allusion à la Résurrection (le *spem veritatis et pacis* de la messe XXVIIII, xv se rapporterait à l'ancien évangile du 2e dimanche, mais pourquoi alors au 3e dimanche ?). Il faut dire que l'actualité étouffe ici souvent l'année liturgique et que malgré nombre de textes intéressants, on ne regrettera pas trop l'abandon du système de ces improvisations liturgiques, trop liées en ces occasions aux événements de la communauté. Cette étude complète de façon très vivante notre connaissance des sections jusqu'ici les plus obscures du vieux recueil romain. A noter que toutes ces messes, sauf deux, ont deux oraisons avant la secrète, la postcommunion et l'oraison sur le peuple. D. H. M.

Germain Hudon. — La perfection chrétienne d'après les sermons de saint Léon. (Coll. Lex Orandi, 26). Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; in-12, 275 p., 9,90 fr. fr.

Ce livre vient à point pour nourrir de doctrine patristique le mouvement liturgique auquel nous assistons. Un premier chapitre donne une introduction historique, mettant en lumière entre autres l'influence sur la formation de la pensée de saint Léon des querelles christologiques et des controverses sur la grâce. L'A. expose ensuite la conception que se fait saint Léon du mystère du Christ. Elle est centrée sur la valeur rédemptrice de l'Incarnation qui nous permet de récupérer l'image de Dieu perdue par le péché et restaurée par la charité. On voit que la spiritualité naissant d'une telle vision théologique sera tout naturellement communautaire. C'est dans le culte liturgique que s'enracine l'effort ascétique chrétien. L'A. aborde alors un point actuellement controversé : de quelle façon les mystères de la vie du Christ sont-ils présents dans la célébration liturgique? On aurait aimé qu'il développe plus longuement ce sujet. Selon saint Léon, il s'agit principalement d'une présence d'efficacité, mais il faut tenir compte également de quelques textes, dont celui qui était si cher à D. Casel, et qui affirment une certaine « reviviscence liturgique du mystère » (p. 173). Nous suivons ensuite saint Léon au long des sermons de toute l'année liturgique, trouvant avec lui dans chacun des mystères « *sacra-*

mentum et exemplum ». — En annexe, huit pages sont consacrées aux travaux récents sur le *Sacramentaire léonien*.

D. Pl. B.

Luchesius Smits. — Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin. T. II. Tables des références augustiniennes. Assen, Van Gorcum, 1958 ; in-8, 295 p., 209 fr. belg.

Le tome I de cette étude, présenté précédemment aux lecteurs d'*Irénikon* (1958, p. 116), se trouve complété admirablement par le présent volume, contenant les tables. Il y a deux séries principales de tables, à savoir celle des références augustiniennes classées d'après l'ordre des œuvres de Calvin et ensuite celle qui les groupe d'après l'ordre alphabétique des écrits de saint Augustin. Des tables auxiliaires servent de guide dans les numérotations ancienne et moderne des lettres et des sermons du docteur d'Hippone, tandis que deux chronologies, l'une des œuvres de Calvin, l'autre de celles de saint Augustin, forment un dernier élément de cette précieuse publication.

D. P. B.

Hans Georg Beck. — Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. (Coll. Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, Zweiter Teil, erster Band). Munich, C. H. Beck, 1959 ; in-8, XVI-835 p., DM 82.

Ce livre est un manuel de byzantinologie théologique et s'adresse aux byzantinologues. Nous sommes convaincu qu'il répond à leurs besoins et qu'ils en tireront profit. Mais les théologiens, ceux qui s'intéressent à la théologie byzantine ou « orientale », ou à l'histoire intérieure de l'Église orthodoxe, ne risquent-ils pas d'ignorer cet excellent instrument de travail, dont eux aussi peuvent tirer profit ? — Le manuel se présente en quatre parties : I. *L'Église impériale et son organisation* (p. 27-229); II. *Liturgie et Hagiographie* (p. 233-275); III. *La théologie byzantine* (histoire) (p. 279-368); IV. *Histoire de la littérature théologique* (p. 371-798). Cette quatrième partie avait, comme on sait, une préexistence dans la *Geschickte der byzantinischen Litteratur* (2me éd. Munich 1897) de Krumbacher, où A. Ehrhard avait traité de la littérature théologique en prose (p. 37-218) et Krumbacher lui-même de la poésie ecclésiastique (p. 653-690). En comparant l'ancien et le nouveau « manuel » nous constatons plusieurs choses. Tout d'abord, l'A. ne s'est pas contenté de rectifier quelques dates et faits que la science historique a pu mieux établir au cours des soixante années depuis la deuxième édition de Krumbacher, mais il a donné une forme entièrement nouvelle à la matière. Ehrhard avait divisé la matière en sept genres : dogmatique, exégèse, ascèse et mystique, homilétique, hagiographie, chaînes, plus la poésie ecclésiastique (Krumbacher), auxquels Beck ajoute le droit canon. A l'intérieur de ces genres il procédait chronologiquement, faisant suivre les auteurs (nom, vie, production littéraire, bibliographie) assez indépendamment les uns des autres. Beck au contraire a vu dans l'histoire littéraire de Byzance plus qu'une succession de livres et d'auteurs. A lire son livre, on sent que dans l'histoire il y a des liens, horizontalement et verticalement; il étudie l'auteur et sa production littéraire du point de vue synchronique et diachronique. En effet, après avoir divisé

l'époque byzantine en sept périodes, et à l'intérieur de ces périodes en genres (dogme, exégèse, etc...), il traite des auteurs et de leurs écrits dans leur ambiance contemporaine. Mais cela ne lui suffit pas. Il traite le même phénomène dans sa dimension diachronique, c'est-à-dire de façon à montrer le rapport d'un auteur et de son écrit avec ce qui le précède et ce qui le suit dans l'histoire. C'est la raison d'être de la troisième partie, qui à première vue pourrait paraître un dédoublement inutile de la quatrième. En guise d'exemple, la théologie ascétique et mystique. Chez Ehrhard (p. 139-160) quatorze numéros se suivent (56-69) et chacun des auteurs est traité en soi sans rapport avec ce qui le précède ou l'entoure. Beck a traité cette matière deux fois : une fois dans la troisième partie (p. 344-368) comme histoire des idées ; et une seconde fois dans la quatrième partie, où dans chaque période elle est placée à côté de la production dogmatique, exégétique, hagiographique, etc. Ainsi les numéros 62 et 63, Syméon le Nouveau Théologien et Théodore d'Édesse, représentent chez Beck la période de Photios à Cérullaire pour la théologie ascétique et mystique (p. 583-590). Leur milieu est complété par Paul de Monembasie, le patriarche Antoine III, studite, le moine Syméon Eulabès, l'abbé Paul († 1054) et l'auteur inconnu du *Vat. gr. 439*. Mais dans la troisième partie du livre Syméon le Nouveau Théologien est caractérisé dans l'histoire des idées (p. 360-362) ; l'A. y montre les composantes historiques de son système et sa différentiation de la technique hésychaste. C'est surtout dans la troisième partie (histoire de la théologie), croyons-nous, que M. B. a le mieux réussi. Avec un don naturel pour discerner l'essentiel et une remarquable concision il a reussi en moins de cent pages, à peindre une image très nette de la théologie à travers l'époque byzantine, sans tomber dans ce qu'on appelle la « haute vulgarisation ». Cela vaut la peine d'être lu aussi par des théologiens. Et cependant c'est plutôt dans les deux premières parties que les théologiens trouveront un terrain moins connu. Ce qu'on connaît généralement le mieux, c'est le chapitre sur le patriarcat et le primat (p. 32-35), les synodes (p. 38-60) ; une certaine connaissance du monachisme byzantin (p. 120-140) commence à se vulgariser, ainsi que des liturgies orientales (p. 233-246) ; mais on connaît beaucoup moins bien la géographie ecclésiastique et ses sources (p. 148-229) ; il y a des matières très peu connues par exemple dans les chapitres sur les fonctions épiscopales (p. 98-120), sur la paroisse (p. 83-86) ou sur le laïc dans l'Église (p. 86-92) et d'autres. Voilà donc ce que représente ce « manuel » pour le théologien intéressé à Byzance. C'est un livre qu'il aimera avoir constamment à portée de la main pour le consulter, certes, mais non pour le refermer aussitôt après avoir trouvé l'information : la lecture, en effet, n'en est pas fatigante. Le livre de M. B. au contraire a cette qualité qu'on n'ose généralement pas exiger de ce genre de travaux : il se prête à la lecture grâce à son style coulant et à la clarté de son exposé. Nous ne pouvons que le recommander. D. A. T.

Carsten Höeg-Günther Zuntz. — Prophetologium, fasc. 4. (Mon. Mus. Byz., Lectionaria, I, 4). Copenhague, Munksgaard, 1960 ; in-8, p. 267-410, 30 cour. dan.

La matière du lectionnaire du Triode publié ici, s'étend du lundi de la

5e semaine du carême aux vêpres du vendredi-saint, dans une pagination continue avec les fascicules précédents ; il est l'avant-dernier du cycle mobile. Les principes d'édition sont identiques aux parties déjà parues ; l'introduction annonce les documents nouveaux dont il a fallu faire usage : deux fragments palimpsestes et un ms des Proverbes. Une table signale les variantes importantes dans le choix des péricopes de l'office. Le fonds du Sinaï, désormais accessible aux chercheurs, nécessitera la publication d'un supplément. Souhaitons bonne suite à la publication des M. M. B. qui reprennent après un temps d'arrêt. D. M. F.

Philocalie. — *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν.* Tomes II et III. Athènes, Astir, 3e éd. 1958 et 1960 ; in-8, 320 et 359 p.

Archimandrite Basile K. Stephanidis. — *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, ἀπ' ἀρχῆς μέχρι σήμερον.* 2e éd. augmentée et améliorée. Ibid., 1959 ; in-8, 904 p.

Archimandrite Gabriel. — *Ἡ ἐν Ἁγίῳ Ὄρει Ἱερὰ Μονὴ τοῦ ἁγίου Διονυσίου.* Ibid., 1959 ; in-8, 222 p., ill.

Constantine Cavarnos. — **Anchored in God.** Life, Art and Thought on the Holy Mountain of Athos. Ibid., 1959 ; in-8, 230 p., ill.

— *Τὸ σύμπαν καὶ ὁ ἄνθρωπος στὴν ἀμερικανικὴ φιλοσοφία. Μαζὶ μὲ ἕνα δοκίμιο γιὰ τὶς σύγχρονες φιλοσοφικὲς τάσεις στὴν Ἀμερική.* Ibid., 1959 ; in-8, 116 p.

Οἱ περιπέτιες ἑνὸς προσκυνητοῦ. Traduction par l'archim. Pantéléïmon Karanikolas. 2e éd. complète. Ibid. 1957 ; in-12, 329 p.

La maison d'éditions des frères Papadimitriou continue courageusement la belle réédition de la Philocalie grecque. Le deuxième volume contient le deuxième quart du volume entier : les quatre Centuries de saint Maxime sur la charité, les sept Centuries sur la théologie et l'économie de l'Incarnation, son commentaire sur le *Pater*, les quatre Centuries de Thalassios et des œuvres spirituelles de saint Jean Damascène, Philémon, Philothée le Sinaïte, Élie l'Ecdicos et l'Échelle du moine Théophane. Le troisième volume présente un peu moins du troisième quart et reprend les œuvres de Pierre Damascène (XIe ou XIIe s.), la paraphrase en 150 chapitres de Syméon le Logothète des 50 discours de saint Macaire (édition meilleure et plus complète que celle du tome 34 de la Patrologie grecque de Migne), les 150 chapitres pratiques et théologiques de Syméon le Nouveau Théologien et les trois Centuries de Nicétas Stéthatos. Nous ne pouvons que répéter les louanges exprimées ici (1958, p. 122) pour le premier tome. Les citations de la Sainte Écriture ont été relevées et à plusieurs endroits on indique des corrections à apporter au texte. Dans ces éditions, qui sont en premier lieu destinées à la lecture spirituelle, un « Européen » voudrait trouver aussi une courte introduction sur les auteurs et leurs œuvres d'après l'état actuel de la science, en plus de celle du premier éditeur. Maintenant que la Philocalie grecque devient plus accessible, on regrettera d'autre part de ne pas trouver des indications sur les textes qu'elle contient dans *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* de Hans Georg Beck (Munich, 1959) sauf quand ils manquent chez Migne. Les deux volumes sont ornés des dessins du peintre Rallis Kopsidis.

Lors de la parution de la première édition du manuel volumineux de

feu l'archimandrite Stephanidis (*Irénikon*, 1950, p. 474 s.), on a relevé longuement les grands mérites, les divisions et la méthode. L'A., né à Mytilène en 1878, a fréquenté les universités de Berlin, Iéna et Heidelberg et a enseigné l'histoire ecclésiastique à l'université d'Athènes de 1924 à 1949. Après avoir été très longtemps diacre, il fut ordonné prêtre en 1925 par Mgr Chrysostome Papadopoulos. Il est décédé le 23 août 1958 (cf. *Irénikon*, 1959, p. 75). Le texte de la deuxième édition, primée par l'Académie d'Athènes, n'a pas subi de changements notables ; la bibliographie a été complétée et la table chronologique s'arrête encore à 1946. L'on regrettera que les éditeurs, qu'il faut féliciter pour cette courageuse entreprise, aient imprimés tous les mots de l'index (en caractères latins) en majuscules serrées les unes au-dessus des autres. Un lecteur occidental curieux se demandera quelle source peut avoir appris à l'A. que saint Benoît « a accentué la valeur de l'agriculture et de l'élevage de bétail. Il confia le soin des vaches à tous les moines à tour de rôle pendant une semaine... » (p. 164). Comment le service de la cuisine (car c'est de cela que parle saint Benoît) a-t-il pu devenir celui des vaches ? Sans doute faut-il se référer ici à l'intermédiaire d'une traduction allemande de ce passage de la Règle (ch. 35) : *Küche-Kühe*.

Personne n'était plus qualifié pour nous donner une description historique et un exposé de l'état actuel du monastère cénobitique athonite de Dionysiou que son cathigoumène actuel qui en est le père spirituel depuis 1936 et qui y entra en 1910. Ce lieu saint situé dans un endroit très sauvage et dédié à saint Jean-Baptiste fut organisé vers 1355 par le moine Dionysos qui y construisit un beau couvent sur les rochers à 80 m au-dessus de la mer, grâce surtout à l'aide financière de l'empereur Alexis III Comnène de Trébizonde (1375), où le frère de Dionysos, Théodosios, ancien higoumène du monastère de Philothéou, était alors métropolite. Après 1453, les grands bienfaiteurs furent surtout les voévodes roumains. L'A. donne le texte des principaux diplômes et une description détaillée des bâtiments et sanctuaires, des trésors, des métochia anciens et actuels et de leurs revenus, de tous éléments de la vie monastique, des figures marquantes et saintes qui y ont vécu (p. ex. le patriarche Niphon qui y mourut en 1515 et Nicodème l'Hagiorite) et de l'état de la communauté actuelle qui comptait 45 membres à la fin de 1956. Touchante est la description de la piété si profonde et de la générosité des pèlerins russes qui visitèrent en masse l'Athos jusqu'en 1914. Pendant que les hommes, divisés en groupes de cent et plus, allaient vénérer les sanctuaires à pied, les femmes et les enfants, restés sur le bâteau, suivaient ce pèlerinage le long de la côte en priant, chantant et faisant leurs métanies sur le pont (p. 211 s.). Un catholique regrettera que l'A. connu pour son exquise amabilité, ait cru devoir parler de la « peste ou du fléau papiste ».

M. Cavarnos, Grec-Américain né à Boston, a fait trois séjours à l'Athos (1952, 1954 et 1958). Après avoir été *Teaching Fellow* à Harvard et *Assistant Professor* de philosophie à l'université de North Carolina, il devint *Research Scholar* dans la pensée grecque moderne à l'université d'Athènes. Il a voulu se rendre compte de tous les aspects spirituels de la vie athonite actuelle. Connaissant bien la langue de ses ancêtres, il a pu observer et interroger les moines grecs avec beaucoup d'aisance. Les conversations qu'il a eues avec les ermites de Karoulia et de la Nouvelle Skite rappellent les apophtegmes des Pères du désert. Donnons un exemple. Lectures que

doit faire un ascète suivant le degré de son avancement dans la vie spirituelle : les Synaxaires (Vies des saints) à la *grammar school*, l'Évergétinos à la *high school*, et la Philocalie à l'université, toutefois toujours sous la conduite d'un maître. Partout l'on constate la pratique intense de la Prière à Jésus. L'A. a voulu garder la forme du journal de voyage. Il a remarqué l'état désespéré pour le recrutement des monastères non grecs et l'extrême pauvreté à laquelle sont réduits les Roumains dont personne ne se soucie plus. — De nombreuses photographies et des dessins des artistes Kontoglou et Kopsidis donnent un cachet athonite aux deux volumes précédents.

« L'univers et l'homme dans la philosophie américaine, avec un essai sur les tendances philosophiques contemporaines en Amérique » consiste en quatre conférences données à Athènes et à Salonique (fin 1958, début 1959) sur l'idéalisme transcendant d'Emerson, le personnalisme de William James et la philosophie organique de Whitehead. Ceux-ci sont les meilleurs représentants de trois époques successives de la philosophie américaine. L'essai sur les tendances philosophiques actuelles fait remarquer, entre autres, l'influence de la néoscolastique et des anciens grands philosophes grecs et entrevoit, pour l'avenir, celle des Pères de l'Église byzantine (exemple : Jaeger, l'éditeur des œuvres de saint Grégoire de Nysse). Un index des noms et des matières nous remet en place après avoir lu les noms américains transcrits en grec.

Aux traductions des *Récits d'un pèlerin russe* signalées dans *Irénikon* 1947, p. 414, note 3, s'ajoute maintenant celle en grec *dimotiki* de l'actuel évêque auxiliaire d'Athènes, Mgr Pantéléïmon d'Achaïe, auparavant secrétaire du Conseil central de l'*Apostoliki Diakonia*. La première édition parue en 1955 ne contenait que les quatre premiers récits, la nouvelle nous présente également la deuxième partie (5e-7e entrevues). Le traducteur ne nous dit pas quel texte lui a servi de base ; il continue ainsi la tradition : « Dans cette affaire, tout est enveloppé d'un certain mystère, les traductions aussi bien que l'original » (*Irénikon, l. c.*). Nous croyons avoir devant nous une traduction grecque du texte anglais *The Way of a Pilgrim and The Pilgrim continues his Way*, Londres 1943 et 1954, par R. M. French, où l'on trouve également les deux parties. La traduction est assez libre et coulante. Plusieurs fois, on aurait dû reprendre les termes techniques grecs dont les expressions russes ne sont que des traductions ; ainsi otečnik : *πατερικόν* ; starec : *γέρων* que le traducteur explique ou rend par *guide spirituel* (p. 289) ce qui dans ce cas précis et autre part n'est point de mise. Les noms de l'évêque Dimitri de Rostov et d'Agapios ont été omis (p. 11 et 187) ; saint Jean Chrysostome est devenu saint Jean Cassien le Romain (p. 89). On aura de la peine à reconnaître la *Kitaeva Pustynj* (près de la Pečerskaja Lavra) dans la *Κιτεβάγια Παστίνα* (p. 196). Regrettons l'absence complète de notes ; la traduction française de la première partie par Gauvain aurait pu être une ressource utile. Souhaitons que ces témoignages authentiques de la spiritualité athonite russifiée puissent être utiles aux lecteurs grecs. Pour le contenu nous renvoyons nos lecteurs à *Irénikon* 1947, p. 408-414. D. I. D.

Photius. — Bibliothèque, I. (« Codices » 1-84). Texte établi et traduit par René Henry. (Collection byzantine publiée sous le patronage de

l'association Guillaume Budé). Paris, Les Belles Lettres, 1959 ; in-12, LII-202 p.

C'est un mérite spécial pour l'A., professeur d'Athénée, que d'avoir entrepris ce travail de longue haleine à côté de ses occupations professionnelles. En effet, ce premier tome ne comprend qu'un cinquième environ de la volumineuse *Bibliothèque* de Photius. On en connaît l'importance pour l'histoire de la littérature grecque ancienne et byzantine, car beaucoup d'ouvrages qui y sont cités, ne nous sont pas autrement connus (cinquante-six pour cent de ces ouvrages sont d'auteurs chrétiens). — Il existe vingt-cinq manuscrits de la Bibliothèque. Heureusement, grâce aux travaux de Martini (E. Martini, *Textgeschichte der Bibliothek des Patriarchen Photios*, Leipzig, 1911) complétés par les recherches du prof. Severyns (A. Severyns, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclos*, Le « codex » 239 de Photius, 2 vol., Paris-Liège, 1938), l'A. savait qu'il n'y avait que trois manuscrits qui entrent en considération pour l'établissement du texte. A la suite de Martini, l'A. a donné la plus grande importance au *Marcianus gr. 450* (= A) comme l'avait fait aussi Bekker dans son édition (Berlin 1824-25 ; reprise dans Migne), mais celui-ci n'avait pas découvert que les autres manuscrits qu'il utilisait, n'en étaient que des copies. Le grec de la *Bibliothèque* n'est pas toujours des plus simples. M. H. en a fait une traduction très soignée et élégante. Les notes concernent surtout les ouvrages cités par Photius. L'A. a conservé la division de *Bekker*, qui n'est pas très pratique, il faut l'avouer. — [2a] 5 : j'aurais laissé *φησί*. — [2a] 18 ces *néophytes* sont des simples débutants. — [2a] 9 ces *δυσχωρίαι* n'ont rien à voir avec le *terrain* (comme ces *ἀπορίαι* n'ont rien à voir avec le *chemin*). — [2a] 24-26 la traduction (contre Schott, Augsbourg 1606 ; repris dans Migne) ne correspond pas à la ponctuation du texte grec (qui est celle de Bekker). D. A. T.

Bogoslovskij Sbornik, I-III (Recueil théologique — en russe). South Canaan, Pa., St Tikhon's Theological Seminary, 1954-56 ; in-12, 96, 88, 80 p.

Édités par le R. P. Gennadij, directeur du séminaire de South Canaan (juridiction orthodoxe russe du métr. Leontij), ces trois fascicules contiennent des études dues aux membres du corps enseignant et à d'autres. On remarquera les articles du R. P. Gennadij lui-même sur le pseudo-Denys et également le discours prononcé par le regretté P. Cyprien (Kern) en 1942 sur la nécessité pour l'Église orthodoxe d'avoir un « monachisme savant ». Nous ignorons si ce *Sbornik* a continué sa publication.

D. G. B.

Nicodème l'Hagiorite. — *Βίβλος ψυχωφελεστάτη περιέχουσα ἀποκρίσεις... τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου.* (*Ἐκδ. Ἁγιορειτικῆς Βιβλιοθήκης*). 2e éd. par S. N. Schoinas. Volos, Schoinas, 1960 ; in-8, 390 p., 85 dr.

Les *Erotapokriseis* des saints Barsanuphe le Reclus et Jean le Prophète sont restées entièrement inconnues en Occident jusqu'aujourd'hui comme lecture spirituelle. La première édition grecque, œuvre posthume de Nico-

dème l'Hagiorite (Venise 1816) y est restée aussi inaccessible que les traductions russes (Moscou 1853, 1883, 1892, 1905) « au grand détriment de l'histoire de la spiritualité » (I. HAUSHERR, *Dictionnaire de Spiritualité*, I, 1262). Cette deuxième édition grecque annoncée déjà (*Irénikon* 1959, 507) n'a pas tardé à paraître grâce au zèle dévoué et infatigable de M. Schoinas pour la diffusion de la spiritualité ascétique dont ces 841 *Questions et réponses* sont un véritable chef-d'œuvre. La nouvelle édition est introduite par la bénédiction du patriarche œcuménique Athénagore et du S. Synode de l'Église de Grèce et par un prologue du R. P. Théoklitos de Dionysiou, le biographe du premier éditeur (*Irénikon* 1959, 506). Malgré le fait que la première édition était assez imparfaite au point de vue critique, l'on n'en voudra pas au nouvel éditeur de l'avoir reproduite en y apportant quelques légères corrections dans le texte (d'après un manuscrit d'Iviron) et dans la numérotation où plusieurs erreurs s'étaient glissées ; elles sont signalées par M. Schoinas (p. 360). Ce n'étaient pas seulement des moines qui s'adressaient à nos deux saints expérimentés dans la vie de prière et d'ascèse, mais aussi des *philochristoi* laïcs et des évêques qui savaient apprécier ce charisme de la *diakrisis* dont ces saints étaient merveilleusement doués et qui leur a inspiré des réponses valables pour tous les temps. Notons que Dom Regnault de l'abbaye de Solesmes prépare une édition pour la collection *Sources Chrétiennes*. Ces deux saints contemporains de saint Benoît, qui ont été les maîtres de saint Dorothée, saint Théodore Studite, Paul Évergétinos, Nicon le Thaumastorite et tant d'autres auteurs en Orient et qui n'ont pas reçu leur place dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, sortiront enfin de l'ombre.

D. I. D.

I. H. Dalmais. — Initiation à la Liturgie. (Cahiers de la Pierre-qui-Vire). Paris, Desclée de Brouwer, 1958 ; in-8, 236 p.

— **Les Liturgies d'Orient.** (Coll. Je sais, je crois). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 124 p., 3,50 fr. fr.

Comme le dit l'A. en son Introduction, l'initiation à la liturgie « ne se fait point par les livres... c'est à l'église que l'on peut être initié au mystère des sacrements » (p. 10-11). Le 1er chapitre « Le fait liturgique » insiste sur la communauté, le geste, le symbolisme appelé ici « la forêt de symboles », le sacré et la transcendance. Viennent ensuite quatre chapitres groupés sous le titre *Théologie de la Liturgie* et quatre autres sous celui-ci : *Le donné liturgique*. Nous soulignons en particulier le dernier de ces chapitres, sur les diverses familles liturgiques, où l'A. nous donne, avec beaucoup d'intelligence et d'esprit de synthèse, les caractéristiques des rites orientaux, mieux qu'on ne le fait d'ordinaire. — Il était du reste préparé à nous en faire l'exposé par le petit ouvrage qu'il a donné à la collection encyclopédique « Je sais, je crois », sur *Les Liturgies d'Orient*, dont le mérite est d'avoir fait une incursion de déblaiement dans un monde où aucun travail d'ensemble n'a pu encore être réalisé faute d'éditions critiques des textes, et « encore moins d'éditions synoptiques, seules capables de servir à une étude historique sérieuse » (p. 34). L'intérêt de l'étude des liturgies orientales réside en effet dans leur comparaison, capable de nous livrer les secrets des origines. Or, la science des liturgies comparées est à peine née. Le chap. III de ce dernier ouvrage traite des grandes familles litur-

giques d'Orient, leur histoire et leurs relations. Les liturgies y sont, comme le font la plupart des historiens, réparties en deux groupes : la famille syrienne et la famille alexandrine. La première comprend les rameaux syriens oriental et occidental, puis le rameau syro-asiate (liturgies byzantine et arménienne) ; la seconde famille comprend les rites copte et éthiopien. Ce tableau, qui paraît minimiser le rite byzantin, aujourd'hui si important, réduit ainsi à l'état de sous-section, répond cependant à la réalité historique : « Il faut rattacher à la Syrie malgré l'influence considérable des traditions propres à la Cappadoce et au Pont, ou d'une manière plus générale à toute l'ancienne province d'Asie le rite composite que la situation politique de Constantinople étendit peu à peu à travers tout l'empire byzantin et bien au delà » (p. 39). — Petite rectification relative à la bibliographie du premier ouvrage (p. 217) : *La Piété de l'Église* de D. L. Beauduin a été éditée, non à Maredsous, mais au Mont César.

D. O. R.

Parole de Dieu et Liturgie. Le congrès de Strasbourg. (Coll. Lex Orandi, 25). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-12, 390 p.

Fondé en 1943, le C. P. L. se réunissait pour son troisième congrès national à Strasbourg en 1958. La collection *Lex Orandi* publie ici les actes de ce congrès, ce qui permet de se rendre compte du travail accompli en quinze ans. Treize rapports, dont certains plus développés que les communications faites au congrès, sont réunis dans ce volume. La plupart sont « doctrinaux », s'attachant à montrer la nature des liens qui unissent Bible et Liturgie, mais la préoccupation pastorale et catéchétique n'est pas absente. Quelques rapports témoignent d'expériences faites et de résultats acquis : Mgr Spuelbeck, évêque de Meissen, témoigne de ce que peuvent Bible et vie liturgique dans des conditions aussi difficiles que celles de la Diaspora allemande ; l'abbé Pézeril, de « l'Initiation biblique et liturgique d'une paroisse à Paris ». — M. P. Jounel montre la place de la Bible dans la liturgie, non seulement à titre de lecture, mais aussi comme inspiration des prières. Le P. Gelineau exploite un thème parallèle dans son rapport : « L'Église répond à Dieu par la parole de Dieu ». Le P. Daniélou expose une vue dont il a déjà traité dans son livre *Bible et Liturgie* : le rapport des actes sacramentels aux *Mirabilia Dei* dans l'Ancien et le Nouveau Testament. M. Lesort (« L'alliance, c'est aujourd'hui ») a choisi un sujet voisin. M. Urs von Balthasar, insistant sur la dimension historique de l'homme, rappelle que « Dieu a parlé un langage d'homme », insérant sa révélation et son Incarnation dans des conditions historiques données. L'important rapport de M. l'abbé Mœller (p. 215-277) : « Peut-on au XXe siècle être un ' homme de la Bible ' ? » se situe dans la même perspective : il étudie les points d'attirance et de répulsion qui existent entre les tendances du monde moderne et la mentalité biblique et liturgique. Question fort intéressante, et pour laquelle des notes assez abondantes fournissent des éléments de bibliographie. Le P. Bouyer, sous le titre : « La Parole de Dieu vit dans la liturgie », cherche les motifs qui rendent inefficaces les innovations des liturgistes du XXe siècle, décrites dans les termes que l'on devine. Il faudrait, avant d'obtenir, par exemple, l'usage de la langue vulgaire, respecter les formes actuelles de la liturgie et en tirer le maximum de profit. Ce qui serait la bonne façon de préparer certaines réformes. Le

P. Roguet aborde aussi la question de la proclamation de la Parole : « Toute la messe proclame la parole de Dieu », non seulement par les lectures, mais aussi par cette parole qui effectue la consécration et s'insère dans une action de grâces instructive pour les fidèles. La proclamation présente elle-même un caractère eucharistique. On peut souhaiter que Rome autorise un jour à la faire dans la langue commune, mais cela ne dispense pas d'un effort sur les lectures telles qu'elles sont actuellement et sur l'homélie, qui achève et couronne la liturgie de la Parole. M. Coudreau traite de la place que Bible et Liturgie doivent retrouver dans la catéchèse, sans préjudice de formules dogmatiques et morales, nécessaires elles aussi. Il faut citer encore le rapport du P. Lécuyer, montrant l'extension à toute la vie du chrétien de la proclamation active de la Parole, qui dépasse ainsi le cadre de l'assemblée liturgique en laquelle elle prend sa source et à laquelle elle se termine. — Mgr Garonne conclut le congrès sur un aperçu des fruits de sainteté que porta dans l'âme de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus la lecture biblique. Puisse le mouvement liturgique en porter beaucoup de semblables. D. Pl. B.

Acta Philosophica et Theologica. T. I. Rome, Societas Academica Dacoromana, 1958 ; in-8, 148 p., 2.000 lire.

Acta Philologica. T. I. Ibid., 1958 ; in-8, 277 p., 3.000 lire.

Nicolae Iliescu. — Da Manzoni a Nievo. Considerazioni sul romanzo italiano. Ibid., 1959 ; in-8, 124 p., 1.500 lire.

Aldo Ferrabino. — Dragutescu. Catalogo delle opere. Bucarest, maggio 1937-1959 febbraio, Roma. Ibid., 1959 ; in-4, 85 p., ill., 1.500 lire.

Dans leur exil, les nombreux savants roumains se sentent encore unis et ne veulent pas oublier le service qu'ils doivent à leur patrie en défendant et expliquant ses traditions culturelles. Ils ont constitué, à Rome, sous la présidence de Mgr Oct. Bârlea, une Société académique roumaine, dont le siège se trouve dans l'ancien Collège pontifical roumain, à la Passeggiata del Gianicolo. Les volumes indiqués ici sont une sorte de prémices ; suivront encore les *Acta Historica* et les *Acta Scientiarum Socialium.* Signalons ici quelques articles. Dans le premier volume : Dr. Ştefan Teodorescu : *Das Drama der Östlichen Intelligenz : Die Ostwestspannung in kulturanthropologischer Sicht.* Il s'agit des diverses « réceptions » culturelles de la Russie. Flaviu Popan, *Die neue Richtung der Theologie in der rumänischen Volksdemokratie* (*ib.*, p. 113-148), indiqué déjà dans notre revue (1959) p. 216, tâche de déterminer les nouvelles tendances officielles de la théologie orthodoxe en RPR. Sa caractéristique principale consiste dans l'adaptation de la doctrine chrétienne aux exigences de la vie présente de la RPR, et non en premier lieu de la vie chrétienne. L'A. analyse tout ce que les revues ecclésiastiques roumaines parues depuis le changement de régime lui fournissent pour son thème, sous les titres : *Théologie et vie, Théologie réaliste, Nouvelle interprétation de la Sainte Écriture.* Celle-ci peut facilement fournir des slogans qui confirment d'une autorité divine les solutions forcées de compromis entre la doctrine chrétienne et celle de l'État socialiste. *L'évolution dogmatique :* d'un côté, refus net des nouveaux dogmes catholiques, d'autre part une certaine ouverture pour un progrès dynamique compris comme une adaptation à la vie et moins comme une élaboration intellectuelle.

Une grande partie des *Acta Philologica* est dédiée à célébrer le poète Ovide dont on a fêté le deuxième millénaire de naissance en 1957. Signalons-y : Ion Popinceanu, *Die Grundzüge des rümanischen Wortschatzes.*

L'œuvre du peintre-dessinateur Dragutescu, si émouvante par la profonde simplicité des lignes et bien connue en Europe, méritait bien la publication de ce beau catalogue. D. I. D.

Ὁ Πνευματικὸς καὶ τὸ ἔργον του. Athènes, Apostoliki Diakonia, 1959 ; in-8, 132 p.

Depuis la fin de 1957 fonctionne au monastère de Pendéli près d'Athènes, grâce à une donation royale très généreuse, le « Séminaire spirituel des clercs de l'Église de Grèce », destiné à préparer des prêtres-confesseurs pour toutes les éparchies du pays (cfr *Irénikon* 1957, p. 434). L'institution avait été prévue dans la loi de 1946 sur la réorganisation de l'*Apostoliki Diakonia.* Beaucoup d'éparchies étaient pratiquement sans confesseurs et la confession était tombée en désuétude ou remplacée, avant la communion (ou même après la Liturgie ; cfr P. Hammond, *The Waters of Marah,* p. 49) par la simple lecture de la prière de l'absolution sur des groupes agenouillés devant les portes royales du *templon.* C'est surtout aux *panégyries* encore si populaires en Grèce que l'on peut sentir l'absence totale de confesseurs. Depuis la fondation du séminaire, un millier de prêtres (sur 8.000) y ont été préparés à ce ministère. Ce livre présente (sans doute) les instructions surtout pratiques qui y ont été données par les RR. PP. Gialouris, Papoutsopoulos, Matakoulias, Lazaridis, Bardakos, Nisiotis, Papanastasiou et par M. Lolis. L'on se rend compte des difficultés spéciales actuelles que rencontrent les confesseurs en Grèce : absence de confessionnaux, pénitences de plusieurs années (jeûnes et exclusion de la communion) imposées par les anciens canons pénitentiels pour des péchés même assez courants, application de l'« économie », etc. D'un côté on dit que les confessionnaux occidentaux sont une « kénotomie latine arbitraire » (p. 10), d'autre part on nous apprend que « dans notre Église les confessionnaux ont été abolis » et qu'en Asie Mineure (jusqu'en 1922) existaient des kellia-confessionnaux près des anciennes églises (p. 80 s.). Souhaitons que ce nouvel effort porte des fruits abondants pour le bien des fidèles et du clergé. D. I. D.

George H. Tavard. — Holy Writ or Holy Church. Londres, Burns and Oates, 1959 ; in-8, 250 p., 30/–

Le P. T., qui se place délibérément dans le courant théologique auquel est plus spécialement associé aujourd'hui le nom de M. Geiselmann, et où on insiste sur l'inhérence mutuelle de l'Écriture, de la Tradition et de l'Église, reprend en ces pages le dossier de cette importante question en s'attachant spécialement aux XIVe, XVe et XVIe siècles. Les deux premiers chapitres font l'exposé de la thèse « classique » durant la période patristique et médiévale. Par la suite l'A. rencontre la période qui, on se le rappelle, a fait l'objet d'une étude importante de dom P. De Vooght : *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIVe et du début du XVe s.,* mais il reste partiellement indépendant et étudie en outre les deux théologiens laissés de côté par son prédécesseur : Henri de Gand d'une part,

qui insinue un divorce possible entre Écriture et Église et a exercé une influence sur Gérard de Bologne (soulignons que les textes seront repris par certains Réformés) et Thomas Waldensis de l'autre, qui se fait l'avocat de traditions apostoliques non écrites (mais est-il le premier ?). Voir le compte rendu de l'ouvrage de P. De V. dans *Irénikon*, 1955, p. 234-235. Tous les théologiens de marque jusqu'à la Réforme sont passés en revue et l'A. montre en certains courants la dissociation progressive entre Tradition, Écriture et Église, que les humanistes ne parviendront pas tous à surmonter et que la Réforme — l'A. lui consacre deux chapitres — accentuera tragiquement. L'A. examine ensuite les voies diverses et même divergentes suivies par les controversistes catholiques du XVI[e] siècle, les uns cherchant une nouvelle synthèse qui maintient la dualité de l'Écriture et de la Tradition, d'autres insistant sur le rôle de l'Église, au point d'admettre une sorte de révélation permanente, d'autres enfin réaffirmant le rôle traditionnel de l'Écriture selon la vue classique. Il semble parfois difficile d'apprécier le degré de dualisme chez certains (Pigge, par ex.). L'A. examine enfin le sens du décret du Concile de Trente du 8 avril 1546 sur l'Écriture et la Tradition, à la lumière des débats qui le précédèrent. Il s'agit en particulier de la portée de la suppression finale du *partim-partim*, qui laisse en tout cas la voie ouverte à la position classique. Remarquons qu'à ce sujet le P. Lennertz a donné contre M. Geiselmann uue interprétation différente dans *Gregorianum* (1959, p. 38-53) qui a paru impressionner certains, mais le présent exposé va peut-être plus à fond. Les deux derniers chapitres montrent que certains anglicans du XVI[e] siècle sont restés dans la ligne classique, tout en commettant l'erreur grave de limiter l'Église aux six premiers siècles. De plus, dans une perspective catholique, Harding, l'adversaire de l'anglican Jewel, apparaît ici plus près de lui que de Stapleton et d'autres *Recusants*. On peut regretter que le P. T. soit si discret dans ses renseignements bibliographiques (monographies, etc.) et si imprécis dans ses références. Son étude, captivante, eût encore gagné.

D. H. M.

Josef Rupert Geiselmann. — Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens, dargestellt im Geiste der Traditionslehre Johannes Ev. Kuhns. Fribourg-en-B., Herder, 1959 ; in-8, XIV-370 p.

Cet ouvrage est le troisième d'une trilogie consacrée à l'étude de la Tradition vivante et dont le second volume traitera de J.-A. Mœhler. L'A. y étudie l'évolution d'un grand théologien de l'École catholique de Tubingue au XIX[e] siècle, dont la pensée, proche de la sienne, doit lui être une source d'inspiration. Les matières en question portent sur la théologie en général mais spécialement sur la Tradition. C'est cette réalité qui est envisagée, surtout dans la première partie. L'A. commente en reprenant souvent les expressions de Kuhn certains des traités de ce théologien. Plusieurs de ces textes, inédits, sont donnés en appendice. Il est curieux de constater que K. exégète au début de sa carrière, en marquant, contre F.-D. Strauss, que l'Évangile est la mise par écrit du kérygme apostolique, et que tradition apostolique et Écriture se recouvrent parfaitement, posait des principes dont le dogmaticien, formé à l'école de Bellarmin, ne devait d'abord tenir aucun compte. En effet, K. resta en 1836 sur ce terrain dans la ligne des controversistes, en voyant

dans l'Écriture et la tradition deux sources parallèles. Cependant il allait subir une longue évolution que retrace l'A. A ce premier stade d'ailleurs, les deux sources ne valent que pour l'Église enseignante et non pour « l'Église prise au sens absolu » qui a conscience directement de l'Évangile non encore réparti entre ses sources. Mais dans la première édition de sa *Dogmatique* en 1840, K. découvre la « tradition vivante » : le kérygme apostolique qui s'épanche dans la prédication ecclésiastique et, comprenant l'ensemble de la révélation, constitue la norme de la Foi. L'Écriture et les traditions, en tant que ces dernières sont fixées dans les documents, ne jouent plus le rôle de sources mais de lieux théologiques et c'est à ces écrits que s'applique le *partim-partim*. C'est seulement en 1858, dans son remarquable traité sur les principes formels du catholicisme et du protestantisme que disparaît cette notion dualiste, et cela grâce à une lecture approfondie des Pères des cinq premiers siècles et de Vincent de Lérins en particulier. K. y affirme la « suffisance relative » de l'Écriture. Tout y est contenu, mais non pas avec la même clarté. La tradition, exigée par l'Écriture, lui sert d'interprétation et développe ce qui, à titre de point d'attache, d'allusion, de prémisses, est implicitement dans l'Écriture. C'est dans cette perspective puisée aux sources patristiques que K. en vient finalement à comprendre le texte du concile de Trente sur « la vérité de l'Évangile contenue dans l'Écriture et les traditions non écrites ». Ne pouvant encore disposer des Actes du concile, il va puiser son interprétation chez les Pères et se trouve ainsi anticiper sur les conclusions d'un nombre croissant de modernes, au premier rang desquels on compte M. Geiselmann lui-même. Enfin, à l'aide de sa dialectique « objective » apparentée à celle de Hegel dont il garde certains éléments formels tout en rejetant complètement l'idéalisme, Kuhn s'efforce de résoudre par sa théorie de la connaissance certaines questions fondamentales, comme par exemple les problèmes soulevés par le développement dogmatique. Il ne s'agit pas pour lui d'un processus logique mais précisément dialectique, car pour K. les concepts et représentations (*Begriffe und Vorstellungen*) mis en œuvre par la Révélation, bien qu'en équivalence, sont variables au cours des temps. L'A. montre longuement comment ce problème central s'insère chez K. dans sa dialectique plus générale concernant la foi naturelle et la foi révélée, comme également la science de la foi. C'est précisément la distinction introduite entre savoir immédiat de la foi et connaissance médiatisée par les concepts qui lui permet d'expliquer l'identité de la foi au cours du développement. Mais l'A. souligne également que tradition et développement sont chez K. uniquement chose du magistère. Par opposition au romantisme, K. écarte entièrement le *sensus fidelium*, appauvrissant ainsi, par rapport à un Moehler, la notion de tradition vivante. D'autre part, K. nous semble rendre la tradition vivante trop indépendante de l'Écriture : la réciprocité de leur action n'est pas assez marquée chez lui et l'on sait, par l'histoire de la théologie, combien cela peut aboutir — au mieux — à une orthodoxie abstraite et desséchée. L'ouvrage de M. G., bien qu'un peu lourd et chargé de répétitions, constitue une excellente introduction à l'étude d'un théologien original et profond du siècle passé. D. H. M.

Daniel T. Jenkins. — The Gift of Ministry. Londres, Faber and Faber, 1957 ; in-12, 184 p., 6/-

— **Tradition and the Spirit.** Ibid., 1951 ; in-8, 195 p., 12/6.

Dans le premier ouvrage l'A. s'interroge sur la position du ministre vis-à-vis de ses fidèles dans une société post-chrétienne, en s'adressant à ces mêmes fidèles pour leur dire que la civilisation chrétienne ne peut être sauvée que par une nouvelle soumission aux ministres de l'Église. La partie théologique du livre, fortement inspirée de la pensée de John Owen, ne dépasse pas les cadres de la doctrine congrégationaliste classique, mais l'A. donne sa pleine mesure dans les passages destinés aux laïcs. C'est là que M. J., s'appuyant sur le simple bon sens, faute d'une base théologique solide (comme il le dit d'ailleurs lui-même), exprime la nécessité d'une attitude authentiquement chrétienne vis-à-vis de ceux que Dieu envoie comme ses représentants.

L'étude sur la tradition témoigne du même bon sens. Sans oublier de mettre le doigt sur les erreurs commises au nom de la tradition, M. J. insiste sur la nécessité d'une continuité dans l'Église. En terminant sur la notion de liberté chrétienne, l'A. invite catholiques et protestants à une mise au point de la doctrine de la tradition. D. P. B.

Walter Roland Foster. — **Bishop and Presbytery,** The Church of Scotland, 1661-1688. Londres, S. P. C. K., 1958 ; in-8, 182 p., 25/-

A. M. Mackenzie avait donné récemment une brève histoire des changements survenus dans l'organisation de l'Église d'Écosse au XVII[e] siècle (cf. *Irénikon* 1960, p. 142). M. W. R. F. s'attache ici à la période la plus intéressante, celle dite du Second Épiscopat, sous la Restauration, et il étudie à fond la situation régnant alors dans cette Confession. On était loin de l'anglicanisme classique. Le rétablissement de l'épiscopat en 1661 ne modifia pas sérieusement la tradition calviniste écossaise dans la théologie, la discipline et le culte. A côté de l'évêque exerçant une autorité administrative et une certaine responsabilité propre, surtout dans les synodes diocésains (droit de *veto*) remplaçant l'Assemblée générale, la discipline calviniste était administrée par les cours habituelles (*kirk session* et consistoire). L'épiscopat ne touchait guère la vie paroissiale (pas de confirmation). Consacrés avec un rituel sur lequel toute lumière n'est pas faite, les évêques étaient cependant seuls habilités à ordonner. Pour le second degré du ministère (il n'y avait pas de diacres) nulle différence entre les ministres ordonnés épiscopalement et ceux qui l'avaient été par les consistoires avant 1660. En théologie le calvinisme prévalait, sauf chez les héritiers de l'École d'Aberdeen remontant au début du siècle. Enfin on n'avait osé reprendre le *Prayer Book* et le culte était celui de la période presbytérienne antérieure. Seuls Pater, doxologie et Credo avaient été réintroduits, datant des années d'avant la Rébellion. L'Église d'Angleterre reconnaissait les ordinations épiscopales, mais les relations entre les deux Églises étaient mal définies et, vu les différences dans la constitution, la discipline et surtout le culte, n'allaient nullement jusqu'à « l'union parfaite ». A l'intérieur de l'Église d'Écosse elle-même c'était plus qu'une union administrative mais moins qu'une intégration du presbytérianisme et de l'épiscopat. Cependant l'A. estime que ce système malgré ses défauts n'est pas sans intérêt pour les efforts œcuméniques actuels. D. H. M.

L. Bouyer. — Le Sens de la vie sacerdotale. Tournai, Desclée, 1960 ; in-12, 202 p.

L'A. nous avait donné en 1950 *Le Sens de la vie monastique*, dans lequel il faisait valoir, entre autres, que la vocation monastique n'avait jamais été dans l'Église une « vocation particulière ». Il s'élève, dans ce nouvel ouvrage, contre ceux qui voudraient que la spiritualité sacerdotale soit une « spiritualité particulière ». En dix chapitres, il traite du ministère apostolique (« avec et comme l'épiscopat auquel elle *coopère*, la prêtrise est un ministère », p. 9), de la Parole de Dieu et de son ministre, de saint Paul modèle du prédicateur, du sacerdoce du Christ et du ministère sacramentel, de Marie inspiratrice du prêtre, de l'Intercession du Christ et du ministère de la prière, de David homme de prière et du Bon pasteur. Dégagé de tout particularisme, l'idéal sacerdotal apparaît avant tout comme une fonction d'Église, où le ministère de la parole et de la liturgie joue un grand rôle. Excellentes nous ont parues les pages sur l'intercession, souvent oubliée. De-ci de-là, l'A. ne résiste pas à la caricature. Son ouvrage attire plutôt l'attention sur les choses oubliées, qu'il ne cherche à établir une synthèse. Celle-ci cependant se laisse entrevoir dans ses lignes de force.

D. O. R.

P.-R. Régamey, O. P., J.-M. Abd-El-Jalil, O. F. M., Dr J. Claudian, C. Drevet, Lanza del Vasto, Dr Parodi, R.-M. Tonneau, O. P., Dr J. Trémolières, Dr Ét. Trillat. — Redécouverte du jeûne. Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; in-8, IV-448 p.

L'article, plusieurs fois cité dans cet ouvrage, que le P. A. Schmemann publia en 1954 dans *Irénikon* (p. 292-301) sous le titre *Jeûne et Liturgie*, était, à sa manière, une mise en garde venant de l'Église d'Orient à l'égard de cet engouement de nos fidèles pour cette sorte de libération massive que constituaient les nouvelles lois ecclésiastiques concernant le jeûne eucharistique. Celles-ci ont été plus ou moins consciemment — mais à tort — interprétées comme un abandon consenti finalement, par une Église en train de se rajeunir, à l'égard des restrictions imposées jadis par elle dans l'usage des aliments. La vieille institution du jeûne n'en sortait certes pas rehaussée. Ce fait a commencé tout de même aussi à inquiéter les pasteurs, et le présent ouvrage est un monument de doctrine et de recherches concernant ce problème. Le principal auteur, le P. Régamey, qui a enrichi sa composition de collaborations très utiles, historiques, religieuses, médicales, a le mérite d'avoir affronté un problème dont la vraie solution ne va certes pas dans le sens des idées courantes. L'étude remarquable et anonyme du P. X. nous fait toucher du doigt cette grande hérésie qui est la cause de ce phénomène, et qui n'est ni plus ni moins la perte de la foi dans le péché originel. « Pour ne pas parler de la masse des athées, païens, tièdes et assoupis, nombre de bons chrétiens, de prêtres même et de religieux, ont l'esprit empoisonné par l'atmosphère que représente et où baigne toute la littérature qui a commencé avec le *Grand Meaulnes* (on eût aimé avoir un mot d'explication sur le reproche fait à ce roman) et qui prospère, par exemple, dans le théâtre d'Anouilh : cet idéal de vie pure, ces héros qui sont immuablement purs et qui préfèrent la mort à la première souillure (...) idéal qui est à sa base un mensonge et

un orgueil. Car nous naissons pécheurs. (...) Le jeûne, évidemment, n'a plus alors aucun sens. Il est devenu un ennemi » (p. 363-364). Cet esprit a tellement marqué notre génération que même les traducteurs français des missels récents (Feder, Missel biblique) ont réussi ce tour de force « de supprimer le terme de jeûne dans la liturgie du carême » (p. 148). Ce livre est courageux et réactionnaire. Il fera réfléchir beaucoup de pasteurs et de théologiens en ce qui concerne la tragique nécessité de rendre au peuple chrétien — ou au moins à celui qui mérite vraiment ce nom — le sens de la mortification corporelle et spécialement du jeûne, si fondamental à l'exercice de la religion du Christ, qui nous en a du reste donné l'exemple. Les Églises d'Orient l'ont conservé d'une manière très authentique et notre évolution sur ce point nous a écartés d'elles encore un peu plus.

D. O. R.

Donald G. Miller. — The People of God. Londres, SCM Press, 1959 ; in-12, 128 p., 8/6.

Dans un idiome et un contexte modernes, l'A. expose, pour des lecteurs non rompus aux arcanes du vocabulaire ecclésiastique, ce qu'est l'Église chrétienne telle qu'il la comprend. Or, il la comprend à la manière protestante, « interdénominationnelle », propre — faut-il le croire — au mouvement chrétien estudiantin. Le titre, cependant, est significatif et indique, ce que le reste de ce mince volume confirme, que M. M. est bien au courant des idées bibliques contemporaines. Il va sans dire que la doctrine demeure bien incomplète du point de vue catholique. Le dernier chapitre : *L'Unité de l'Église*, semble quelque peu embarrassé mais a le grand mérite d'envisager franchement le problème et de reconnaître que la désunion est le résultat d'un péché et constitue elle-même un péché.

D. G. B.

Donald M. Baillie. — The Theology of the Sacraments. Londres, Faber and Faber, 1957 ; in-8, 158 p., 16/-

— **God was in Christ.** An Essay on Incarnation and Atonement. Ibid., 2e éd. 1955 ; in-8, 232 p., 18/-

Le premier de ces deux ouvrages est un recueil des cours donnés par Donald Baillie à l'Université de Saint-André en Écosse, édité, après la mort de l'A., par son frère. La doctrine sur les sacrements que B. propose est le fruit d'une pensée qui se veut indépendante, c'est-à-dire qui ne veut pas être la victime de l'opposition traditionnelle entre théologiens catholiques et protestants. Ce désir est parfaitement légitime, à condition que la doctrine soit cohérente. Or, elle ne l'est pas, et cela est dû en grande partie à la méthode éclectique de l'A. qui suit successivement différents auteurs, lesquels seraient bien étonnés de se trouver réunis dans un même système. Il est au moins inattendu de rencontrer un amalgame d'éléments tirés des œuvres du protestant Paul Tillich et de bribes de la pensée de l'orthodoxe E. Lampert. Ce livre contient quatre chapitres sur *Sacrement, Nature et Grâce, Baptême, Eucharistie et présence réelle*. Les éléments les plus divers s'y trouvent mis ensemble, mais somme toute B. ne s'écarte pas des grandes idées traditionnelles. Deux appendices sur le libre arbitre et sur la façon de prêcher la vérité chrétienne ont été ajoutés par l'éditeur ainsi qu'une longue note biographique de la main du frère de Donald Baillie.

Le second ouvrage est une prise de position plus personnelle cette fois, dans la discussion christologique. B. y insiste sur la personne historique de Jésus, qui actuellement tend à disparaître derrière l'intérêt porté aux dogmes et aux origines de la doctrine chrétienne. Il propose une synthèse en combattant les tendances docétistes d'une part et l'influence exagérée de l'école de l'histoire des formes d'autre part. La foi ne peut exister sans le Jésus de l'histoire et l'étude est dominée par la parole de saint Paul disant que Dieu s'est réconcilié avec le monde en Jésus. Dans cet ouvrage, feu D.B. s'adresse à toute la génération moderne. Il y touche à nombre de problèmes actuels, ce qui en augmente la valeur. D. P. B.

H. Mulert — E. Schott. — Konfessionskunde. Die christlichen Kirchen und Sekten heute. Berlin, Töpelmann, 1956 ; in-8, XXII-558 p.
E. Hammerschmidt. — Grundriss der Konfessionskunde. Innsbruck, Tyrolia, 1955 ; in-8, 212 p.

Cette troisième édition de la *Konfessionskunde* du regretté Hermann Mulert, décédé en 1950, a été préparée par M. Schott avec le désir de respecter le plus possible le texte du maître. En effet, cette nouvelle édition est presque une photocopie de la précédente si l'on fait abstraction de quelques ajoutes dans la bibliographie. M. Schott dit dans la préface qu'il préfère la discrétion à l'adaptation faite en fonction du progrès de la théologie œcuménique. Il ne s'agit pas de porter un jugement sur l'affection de l'élève vis-à-vis du maître, mais on pourrait se demander à juste titre quelle est la valeur d'une série d'affirmations qui manifestement ne correspondent plus à la réalité. Ce qui était acceptable en 1937 ne l'est pas nécessairement en 1960 ! Que penser par exemple du chapitre XII où le monachisme est qualifié comme une fuite du monde et dont la bibliographie ne mentionne aucun auteur protestant qui pourrait rétablir l'équilibre en face de Harnack et Heussi ? Des auteurs comme Nigg et Bonnhoefer auraient mérité d'être consultés, pour ne mentionner que des auteurs de langue allemande. M. Schott doute que la *Konfessionskunde* puisse être transformée en *Ökumenik*, comme l'a proposé le professeur Benz, faute d'études de détail. Mais la victoire de l'*Ökumenik* semble être proche, malgré l'opinion pessimiste de notre auteur, et la *Konfessionskunde* ne rendrait la dernière époque de son existence que plus glorieuse en intégrant les résultats des études récentes. Il est regrettable que cet ouvrage, qui contient par ailleurs tant d'éléments de grande valeur, soit si peu en harmonie avec l'esprit contemporain, surtout sur le plan œcuménique.

L'opuscule de M. Hammerschmidt est un petit guide à l'usage de ceux qui, dans le ministère, ont affaire à des chrétiens non catholiques. A ce titre il rendra service, mais c'est une entreprise bien hardie que de vouloir donner en 212 pages une description de quelques dizaines de dénominations chrétiennes, précédée d'une introduction historique qui couvre la période depuis la Pentecôte jusqu'à nos jours ! Aussi l'A. n'échappe-t-il pas à des schématisations, mais en échange chaque page témoigne de son grand respect des croyances des autres.

D. P. B.

W. H. van de Pol. — Das reformatorische Christentum. Zurich, Benziger, 1956 ; in-8, 450 p.

Il n'est pas aisé de reproduire la doctrine d'une dénomination chrétienne à laquelle on n'appartient plus. Le Prof. van de Pol l'a essayé à plusieurs reprises, par exemple dans son *Karakteristiek van het Reformatorisch Christendom*, dont le présent ouvrage est la traduction. On sait que cette étude n'a guère pu jouir d'un accueil favorable de la part des protestants hollandais. N'y auraient-ils pas trouvé la vérité au sujet de leurs croyances? Quoi qu'il en soit, l'A. nous intéresse par sa méthode phénoménologique qui mérite l'attention des œcuménistes. On mettra sans difficulté le doigt sur la faiblesse de ce procédé, qui par ailleurs a des avantages incontestables. L'A. ne s'est pas limité à une seule forme de protestantisme mais il a examiné méticuleusement un grand nombre de dénominations. C'est là peut-être la cause du caractère un peu artificiel de cette étude qui tend à généraliser ce qui n'est vrai que dans la mesure où l'on respecte les nuances.

D. P. B.

Grützmacher-Muras. — Textbuch zur deutschen systematischen Theologie. Band I : 1530-1934. Gütersloh, Bertelsmann, 4e éd. 1955 ; in-8, XX-370 p., DM. 16.

M. Muras a effectué dans cette quatrième édition du livre de Grützmacher un retour à la seconde, c'est-à-dire à la dernière édition préparée par le maître lui-même, mais il n'a pas voulu sacrifier l'apport précieux de Frör dans la troisième. Le résultat de ce double mouvement est un *Textbuch* complet ou presque complet, contenant les pages essentielles des différents auteurs ainsi que les principaux textes de Luther et des premières confessions de foi protestantes. Présenté sous une forme très maniable, avec d'excellentes tables, ce livre est à comparer avec l'*Enchiridion* de Denzinger. Il en aura les inconvénients, mais certainement aussi les avantages. Les textes choisis sont caractéristiques et ne trahissent pas, par leur présentation en dehors de tout contexte, la pensée des auteurs. Tous les théologiens profiteront de ce recueil des sources de la pensée luthérienne, trop peu connue en général à cause de la difficulté de consultation.

D. P. B.

Edward Charles Rich. — Seeking the City. Londres, Burns and Oates, 1959 ; in-8, VII-134 p., 18/-

On ne peut que respecter l'homme qui, à travers prière, réflexions, doutes, combats avec lui-même, arrive à une conviction et qui a le courage de faire le pas que sa conscience lui ordonne de faire. Cette remarque vaut pour quiconque. Edward Charles Rich nous décrit son acheminement du protestantisme évangélique, par l'anglicanisme au catholicisme. D'aucuns ironiseront peut-être au sujet de ces interventions personnelles qui lui indiquaient sa voie à des moments décisifs. Ces manifestations rappellent à tous que la foi est un don de Dieu et non la conclusion d'un raisonnement. « Si je regarde en arrière, les voies admirables par lesquelles j'ai été conduit, les bénédictions reçues, je dois honnêtement dire que j'ai toujours eu le don de la foi. Mes doutes et hésitations ont tous été nécessaires. Car maintenant, si je crois, ce n'est pas à cause de la parole d'autorité, mais parce que j'ai vu et appris par moi-même ». En appendice, on trouvera une « lettre ouverte » écrite par des anglo-catholiques, au moment des

discussions autour de l'Église de l'Inde du Sud. Ces principes formeraient une bonne base de discussions. D. Th. Bt.

Johannes Hesser. — Religionsphilosophie. I. Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie ; II. System der Religionsphilosophie. Bâle, Reinhardt, 2e éd. 1955 ; in-8, 306 + 338 p., 32 fr. s.

On trouve rarement un ouvrage à la fois aussi synthétique et systématique sur la philosophie de la religion. L'A. possède sa matière ; la première édition (1948) était déjà le fruit de trente années de réflexion. Dans le premier volume, il décrit et juge les recherches qui ont été faites depuis la naissance de cette branche de la philosophie jusqu'à nos jours. Il distingue quatre méthodes dans cette science relativement neuve, selon que l'accent principal est mis sur la religion ou sur la philosophie. Si la philosophie prime, nous rencontrons deux méthodes : la philosophie spéculative de la religion et la philosophie critique de la religion (criticisme de Kant, développé par le néo-kantisme). Ces deux méthodes sont de type plutôt constructif : elles partent d'un système philosophique pour fonder la religion. Si la religion prime, deux voies s'offrent encore : la méthode historico-psychologique et la méthode phénoménologique (Otto). Elles sont réceptives, envisageant le donné religieux comme un fait dont on cherche les bases rationnelles. L'A. discute et critique sérieusement chaque méthode, établissant un dialogue continu avec ses tenants. Il expose sa propre doctrine, nettement dans la ligne de la méthode phénoménologique, dans le second volume. L'autonomie de la religion est affirmée, mais une large place est faite à la vérité de la religion. Aussi l'A. se reconnaît-il partisan de la tradition platonico-augustinienne. D. E. D.

A. Lang. — Wesen und Wahrheit der Religion. Munich, Max Hueber, 1957 ; in-8, XII-265 p., DM. 11,80.

Dans un exposé clair mais compact, l'A. situe la position actuelle de la philosophie de la religion, domaine trop souvent négligé. Une première partie traite de l'essence de la religion, sur la base de la psychologie et de la phénoménologie modernes : l'acte religieux élémentaire, ses facteurs et son caractère psychique. Elle aborde également l'objet principal de la religion : transcendance, caractère personnel, valeur du sacré. Cet ensemble est éclairé par la comparaison avec des disciplines voisines : éthique et art. La seconde partie examine la vérité de la religion par une critique de la connaissance religieuse et des preuves de l'existence de Dieu.

D. E. D.

G. W. F. Hegel. — *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Neu hrsg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler. (Philosophische Bibliothek, 33). Hambourg, Meiner, 6e éd. 1959 ; in-8, LII-506 p., DM. 19,50.

— **Einleitung in die Geschichte der Philosophie.** Hrsg. von Joh. Hoffmeister. (Même coll., 166). 3e éd. abrégée par Friedhelm Nicolin. Ibid., 1959 ; in-8, XIX-311 p.

L'édition complète des œuvres de Hegel, commencée jadis par Lasson,

est restée jusqu'ici la seule édition normative. Quoique encore inachevée, elle commence à avoir une histoire bien impressionnante. Par une suite de remaniements successifs, surtout sous Hoffmeister, les éditeurs étaient arrivés enfin à élaborer un ensemble de principes, répondant au maximum aux exigences de la critique textuelle (cfr NICOLIN, *Probleme und Stand der Hegeledition,* Zeitsch. für Philos. Forschungen, 1957, p. 116-29). La complexité presque inextricable des problèmes posés par l'état des mss, la nécessité de se reporter pour la presque totalité des cours de H. aux notes d'étudiants s'échelonnant sur une vingtaine d'années, et la difficulté de coordonner ces parties disparates et de valeur fort inégale dans un ensemble lisible, sont la cause de cette lenteur. Mais au fond le problème ainsi posé devait rester insoluble. Une édition critique doit non seulement donner un texte lisible, mais avant tout une idée claire des sources. C'est pourquoi la « Deutsche Forschungsgemeinschaft » s'est décidée à allouer des fonds pour une nouvelle édition chez le même éditeur, mais hors du cadre didactique de la *Phil. Bibl.* Cette décision doit dater de 1958. Jusqu'ici il n'y a pas eu de parution à notre connaissance. Par contre, la *Phil. Bibl.* continue à nous fournir des éditions remarquables, qui quant au texte ne devraient pas différer de beaucoup de l'édition définitive. C'est surtout l'Encyclopédie qui attirera l'attention. Enfin le texte de 1830 nous est présenté sans trop de fautes d'impression — à vrai dire nous n'avons découvert qu'un décalage de lignes assez gênant : p. 3, où la 6e ligne est à la place de la 21e, et vice versa — et avec un commentaire historique très fouillé. L'Introduction à l'histoire de la philosophie est une reproduction anastatique de l'édition de Hoffmeister de 1940. La partie traitant de la philosophie orientale a été omise, comme n'entrant pas dans l'Introduction. L'essentiel de la préface de Hoffmeister est conservé, quelques fautes ont pu être corrigées. L'impression photomécanique est remarquablement bien faite. D. S. B.

G. A. Wetter. — Der dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Lebens. (Coll. Forum Politischer Bildung, 5/6). Munich, Pustet, 1958 ; in-8, 71 p.

L'A., qui est un spécialiste du matérialisme dialectique, critique la théorie de A. I. Oparin sur l'origine de la vie, formulée dès avant 1940. Cette théorie cherche une position intermédiaire entre le mécanicisme, qui attribue l'origine de la vie au hasard et le vitalisme qui admet un acteur spécial produisant la vie. Oparin fait appel au « saut dialectique ». L'A. fait un long exposé de l'origine de cette conception et de sa teneur d'après les savants soviétiques. En fin de compte, il pose le dilemme suivant : ou bien le « saut dialectique » n'introduit rien de nouveau, mais cache un processus mécaniciste inexpliqué, ou bien il comporte un élément spécifique, ne fût-ce qu'une exigence de la matière à dérouler son activité dans le sens d'une finalité, et alors il faut recourir à un agent extérieur qui produit ce phénomène. R. K.

Thomas Arayathinal, M. O. L. — Aramaic Grammar. (Method Gaspey-Otto-Sauer). Mannanam (Kerala State, Inde), St Joseph's Press, 1957-59; 2 vols. in-8 et 2 Keys, XII-XIV-458-(4) + VIII-XX-(2)-424 p.

On doit apprécier et admirer dans cette grammaire *syriaque* l'intérêt que portent les chrétiens du Malabar à leur langue liturgique traditionnelle. C'est sans doute le sens de ces nombreuses appréciations d'éminences ecclésiastiques. Mais il est évident qu'une pareille méthode « pratique » ne peut être utilisée pour l'enseignement du syriaque dans nos universités. Elle n'a pas de fondement linguistique et ne saurait donner une formation philologique. D. A. T.

Carl Brockelmann. — Arabische Grammatik. Paradigmen, Literatur, Uebungsstücke und Glossar. 14. Auflage besorgt von Manfred FLEISCHHAMMER. Leipzig, VEB Otto Harrassowitz, 1960 ; in-12, XVI-278-98* p., DM. 15,50 (est).

On sait que cette grammaire initie depuis longtemps les étudiants à la langue arabe dans les universités allemandes. Sa première édition par Socin parut en 1885 ; en 1904 Brockelmann la retravailla. Elle est bonne parce qu'elle a fait ses preuves sur plusieurs générations d'étudiants. Elle est bonne aussi parce qu'elle donne un aperçu assez complet de la grammaire arabe en deux cents pages, et l'on s'étonne à chaque reprise que telle ou telle remarque ou telle note ou telle exception y est signalée aussi. Elle est bonne, parce qu'elle introduit l'étudiant en quelque manière dans le système de la langue, ne l'abandonnant pas à la surface du descriptif. Aussi est-elle appelée à rester classique probablement pendant longtemps encore. Il était d'autant plus nécessaire de corriger certaines fautes gênantes et des références fausses, tâche dont M. Fleischhammer s'est bien acquitté. L'édition est anastatique, sauf la table des matières, devenue plus détaillée (p. VII-XV), et le glossaire (p. 63*-97*), qui, retravaillé et complété, a été nouvellement imprimé avec des caractères plus élégants. Le papier aussi est beaucoup meilleur que celui de l'édition précédente (1953). On regrette seulement que la partie bibliographique n'ait pas été complétée. D. A. T.

Novum Glossarium Mediae Latinitatis : Ma. Huic fasciculo conficiendo praefuit Franz BLATT. Copenhague, Ejnar Munksgaard, 1959 ; in-4, 278 col.

Le deuxième fascicule de ce dictionnaire rendra aux chercheurs les mêmes services que le premier recensé ici même (31, 1958, p. 523). Il se présente exactement de la même manière que son prédécesseur et est le fruit d'une collaboration internationale où, cependant, la France tient la première place. Le travail a été financé par l'Unesco. Il est naturel que les belles lettres médiévales ne soient représentées ici que modestement, car les auteurs d'ouvrages littéraires connaissaient très bien la littérature ancienne et s'en tenaient en général à son vocabulaire. Au contraire, les chartes de différents pays ont livré une moisson abondante de mots plus ou moins exotiques et « barbares ». Sans que nous voulions diminuer le moins du monde la valeur unique de ce travail ingrat et notre admiration pour les travailleurs, nous tenons à justifier notre qualité de « critique » en faisant remarquer les petits détails suivants : col. 6 : le mot *μάχαιρα* est proparoxyton, non paroxyton comme imprimé ; *μαχία* est introuvable, lire sans doute *μάχη* ; col. 110 : *mandra* étant du grec pur,

n'aurait-on pas pu donner le mot μάνδρα ? ; col. 243 : oserions-nous suggérer que le mot *(origine inconnue)* « *mastanimia* » n'est rien d'autre qu'une faute de lecture pour *una staminia*? La *staminia* (d'où le français *étamine*) était un sous-vêtement, une espèce de chemise, constamment mentionné, par exemple, dans les coutumiers monastiques (cfr d'ailleurs le texte cité *in loco*). D. G. B.

II. HISTOIRE

J. T. Milik. — Dix ans de découvertes dans le désert de Juda. Paris, Éd. du Cerf, 1957 ; in-8, 122 p., 3 cartes, 35 ill. h.-t.
— **Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea.** (Studies in Biblical Theology, 26). Londres, SCM Press, 1959 ; in-8, 160 p. (mêmes ill.), 12/6.

Après la masse de publications hétéroclites sur ce sujet, seules les contributions d'auteurs qualifiés méritent désormais de retenir l'attention. Un membre important de l'équipe internationale de chercheurs trace ici dans un langage clair le bilan de deux années d'efforts. Après le récit des découvertes successives où perce l'émotion d'une aventure exceptionnelle, les résultats objectifs sont décrits avec toute la probité scientifique désirable : inventaire de la bibliothèque de Qumrân ; esquisse de l'histoire des esséniens, leur organisation, leur doctrine, en se gardant des hypothèses aventureuses. Le dernier chap. relève les diverses disciplines qui bénéficient de ces découvertes. Les photos variées montrent les sites, les objets, les documents, les chercheurs au travail.

La traduction anglaise, un peu postérieure, conserve le même texte, dans un cadre un peu plus technique et quelques notes additionnelles, les conclusions des recherches nouvelles ne paraissant pas encore être assez assurées pour s'intégrer dans cette synthèse. D. M. F.

Convegno di scienze morali, storiche e filologiche. 27 Maggio-1º Giugno 1956. Tema : Oriente ed Occidente nel Medio Evo. (Accademia Nazionale dei Lincei. Fondazione Alessandro Volta. Atti dei Convegni, 12). Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1957 ; in-8, 499 p., 5.000 lire.

Le programme du congrès indiqué ci-dessus envisageait de traiter de « problèmes d'histoire de la civilisation en tenant compte des découvertes et des résultats des recherches des dernières années sur l'histoire des contacts culturels entre le Proche-Orient et l'Europe ». Une bonne quarantaine de savants y ont pris part ; à la fin du volume on donne des notes biographiques et une bibliographie des œuvres principales de chacun d'eux. Indiquons quelques relations qui touchent au domaine de notre revue. L. Massignon : *Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age*. H. C. Puech : *Catharisme médiéval et Bogomilisme*, dont voici la conclusion : Le catharisme *stricto sensu* résulte, à partir d'une date aujourd'hui bien déterminée, de la « prise en charge » par le bogomilisme de l'« hérésie » dont le XIe siècle et les trente ou quarante premières années du siècle suivant nous offrent ici ou là certaines ébauches (p. 83). Jean Richard : *La mission en Europe de Rabban Çauma et l'Union des Églises*. C. Cahen :

La Féodalité et les institutions politiques de l'Orient latin. Soulignons la remarque de M. Richard : « ...l'effort de l'Église latine pour assurer l'unité de foi entre les communautés chrétiennes orientales et la chrétienté occidentale avait pour but la conversion des Musulmans au christianisme. Il apparaissait en effet aux « Francs » que les églises d'Orient étaient toutes désignées pour assurer cette conversion, puisque la question de langue, dans leur cas, ne se posait pas ; mais il leur semblait aussi que ces églises négligeaient leur devoir d'évangélisation, et qu'il était nécessaire de rendre à leur foi sa pureté pour revigorer leur zèle » (p. 162). Les relations sont suivies du procès-verbal des discussions. D. I. D.

Hugh A. L. Rice. — Thomas Ken, Bishop and Non-Juror. Londres, S. P. C. K., 1958 ; in-8, 230 p., 25/-

D'une lecture facile et agréable, cette vie de Thomas Ken, bien informée mais sans étalage — l'A. recourt aux Vies antérieures — sera bien accueillie, d'autant plus qu'il replace son effort dans un large contexte historique. Écrivant d'un point de vue ***high anglican***, il est en sympathie profonde avec son héros et fait sans peine partager son admiration pour l'homme de piété et de devoir que fut l'évêque de Bath et Wells. Évêque, il ne le fut réellement que six ans durant, mais, selon l'optique ***non-juror***, il le demeura en droit jusqu'au soir de sa vie. S'étant fortement opposé à la politique de Jacques II (Ken fut l'un des « sept évêques »), il lui resta cependant fidèle avec le plus grand désintéressement quand l'infortuné monarque dut renoncer au trône. *Non-juror* modéré, Ken mit tout en œuvre au terme de son existence pour faire cesser un schisme qu'il sentait favoriser le développement du latitudinarisme. A lire l'A. p. 74 et 84, il semblerait que l'*Exposition of the Church Catechism* et la *Practice of Divine Love* soient deux œuvres différentes. Qui est *Hilary of Tours* ? (p. 180).

D. H. M.

John M. Todd. — John Wesley and the Catholic Church. Londres, Hodder and Stoughton, 1958 ; in-12, 196 p., 15/-

Sur une toile de fond fournie par la doctrine ascétique et mystique de saint Jean de la Croix, M. T. dégage d'une façon magistrale la personnalité spirituelle du grand prédicateur anglican, fondateur malgré lui du méthodisme. En ce qui nous concerne personnellement, nous devons avouer que nous avons lu ce livre avec un grand intérêt et avec un profit spirituel non négligeable. L'A. a su mettre en évidence tout l'héritage du christianisme traditionnel et catholique de Wesley, et cet héritage n'était pas mince. Il fait ressortir incidemment les qualités de directeur spirituel prudent et sensé qui étaient propres à Wesley. Il montre bien jusqu'à quel point les doctrines de l'assurance et de la grâce libre, considérées comme caractéristiques de Wesley, sont au fond conformes à l'enseignement catholique bien compris dans toute sa richesse. Il souligne la large compréhension de Wesley qui refusait de croire que saint Ignace de Loyola et Thomas à Kempis puissent se trouver en enfer, et montre combien pareille attitude était anormale au XVIIIe siècle. Enfin, il marque avec calme mais de manière décidée, son désaccord complet avec le jugement défavorable porté par Mgr Ronald Knox contre Wesley dans son livre *Enthu-*

siasm. Wesley n'était nullement enthousiaste. A notre avis, ce livre de M. Todd constitue une très belle contribution positive à la création d'une mentalité œcuménique de bonne allure qui, sans aucune compromission sur les principes, reconnaît sans le moindre embarras « confessionnel » les grandes œuvres de la grâce de Dieu partout où elles se trouvent. ... Pourquoi donc *Noncomformist* ? D. G. B.

W. K. Lowther Clarke. — A History of the S. P. C. K. Londres, S. P. C. K., 1959 ; in-8, X-244 p., 21 /-

On peut trouver typique de ce livre et du cercle de lecteurs pour lequel il est plus immédiatement écrit, le fait qu'on y cherchera en vain la signification des initiales S. P. C. K. Pour ceux de nos lecteurs qui ne sont pas du nombre des initiés, nous nous permettons de leur expliquer cette énigme. Il s'agit de la *Society for Promoting Christian Knowledge*, grand organisme privé voué à la mission intérieure et extérieure au service de l'Église anglicane. L'A. était pendant de longues années *Editorial Secretary* de la Société et il a profité de son temps libre pour dépouiller les archives. Il donne ici avec un « understatement » caractéristiquement anglais — et par conséquent digne du sujet — des croquis pour illustrer l'histoire de cette institution très anglaise et anglicane. Nous disons des « croquis », car il ne s'agit guère d'une histoire continue et complète. Non seulement le nom manque, l'origine même n'est que mentionnée ; seuls ceux qui savent par ailleurs pourront établir un rapport entre ces *membra disiecta* et lire en clair au travers de ces allusions par trop discrètes. Que l'on ne se laisse pas tromper non plus par le style de M. Clarke. La S. P. C. K. n'a pas connu que des échecs. Elle a accompli et effectue encore toujours un travail énorme pour l'Église au service de laquelle elle est consacrée. Notons à ce propos des changements de perspective significatifs. Si jadis la S. P. C. K. a pu adresser une pétition au Gouvernement pour protester contre un projet de loi qui proposait la nomination d'aumôniers non anglicans dans des prisons où il y aurait au moins 50 détenus non anglicans, elle n'agirait plus de même aujourd'hui. L'Église anglicane reste l'Église de la nation, mais il y a beaucoup trop d'Anglais qui ne sont pas anglicans pour que pareille attitude ait pu se maintenir. Actuellement la principale activité de la S. P. C. K. est bien l'édition. Les pages bibliographiques d'*Irénikon* portent constamment témoignage de l'abondance et de l'intérêt de cette production. D. G. B.

H. Kirk-Smith. — William Thomson, Archbishop of York. His Life and Times, 1819-1890. Londres, S. P. C. K., 1958; in-8, 190 p., 35 /-

C'est à une figure imposante de l'épiscopat anglican du XIXe siècle qu'est consacrée la présente étude. D'une taille physique exceptionnelle, Thomson avait une personnalité envahissante. Après une carrière fébrile, il fut soudain promu au siège de Gloucester où il passa juste l'année 1862 avant de gagner York, qui le conserva vingt-huit ans. Il excita ainsi l'animosité des partisans de S. Wilberforce. Évangélique, presque de tendance puritaine, il resta imperméable au Mouvement d'Oxford. Antiritualiste acharné, il fut vite dépassé par les événements. Volontiers dominateur,

il se brouilla gravement avec le doyen d'York et lorsque ce dernier eut été élu *prolocutor* de la Chambre Basse de la *Convocation* — Convocation ranimée par Thomson d'un sommeil d'un siècle et demi —, on devine la situation du président de la Chambre Haute. Il eut finalement raison de son adversaire. Inutile d'ajouter qu'il fut sans cesse harcelé par le *Church Times* de l'époque. D'une débordante activité, il consolida son diocèse qui, à son arrivée, se trouvait dans une pénible situation spirituelle, au point que l'A. voit en lui l'« architecte du moderne diocèse d'York ». Enfin il sut se concilier la sympathie des ouvriers de Sheffield et du petit peuple en général. Il fit pâle figure au Parlement et ne parvint pas à Canterbury, ce qu'il eût probablement souhaité. L'ouvrage de M. K.-S. est en particulier fort intéressant en ce qui concerne l'état d'un important diocèse anglican dans la deuxième moitié du siècle dernier. D. H. M.

Siegfried Grundmann. — Der Lutherische Weltbund. Cologne, Böhlau, 1957 ; in-8, 596 p., DM. 32.

Le présent ouvrage est la thèse de doctorat de M. G. soutenue à la Faculté de droit de Munich. Elle est la première étude scientifique de la Fédération luthérienne et est d'autant plus importante que l'apparition d'une telle Fédération a introduit un élément nouveau dans les relations œcuméniques. L'A. en étudie les fondements juridiques en traitant dans une première partie de l'ecclésiologie du luthéranisme. Après avoir examiné les distinctions classiques entre Église visible et invisible, entre *Wesenskirche* et *Rechtskirche*, M. G. parvient à proposer une ecclésiologie plus équilibrée, qui, en respectant les droits des Églises nationales ou régionales, fait une place considérable à l'Église supra-nationale voire universelle. Cette doctrine a permis à l'A. d'apprécier d'une manière plus positive qu'ailleurs dans le protestantisme le droit canonique, les relations entre le magistère et la communauté chrétienne, et le gouvernement ecclésiastique. La deuxième partie contient une description de trois groupes d'Églises luthériennes, représentant trois tendances différentes. Il s'agit des Églises en Allemagne, dans les pays scandinaves et aux États-Unis. L'A. présente ces trois groupes comme les principaux centres de vie luthérienne, et en trace non seulement l'histoire et le développement, mais également la structure et le gouvernement. La troisième partie enfin commence par quelques aperçus sur la Convention luthérienne *(Weltkonvent)*, qui a donné naissance à la Fédération, pour passer ensuite à une étude de celle-ci. Le statut juridique d'une telle institution pose un problème, et on se souviendra de l'époque où le Conseil des Églises se défendait contre les tentations d'une super-Église. Dans ce cas la situation est différente, car il s'agit d'une union entre des coreligionnaires au sens strict du mot, qui se sont réunis dans la certitude d'avoir un message propre à porter au monde. M. G. met l'accent sur le désir des participants d'éviter deux extrêmes, à savoir une Église-Vatican d'une part et une sorte d'organisation à l'image de la Croix-Rouge internationale d'autre part. La solution a été trouvée dans une organisation solide et même hiérarchisée avec à la base un principe démocratique. En effet l'Assemblée plénière se réserve tous les pouvoirs, mais les constitutions prévoient une étonnante liberté d'action pour le président et pour le comité exécutif. Un grand nombre de comités, tant nationaux qu'internationaux, s'occupent des questions

de détail. Il est intéressant de noter que les questions dont s'occupent ces comités sont presque exclusivement d'ordre pratique, telles que les missions, l'aide aux réfugiés, etc. Il existe naturellement un comité d'études théologiques et il y a eu plusieurs conférences sur des points importants de la doctrine chrétienne, mais l'unité est manifestement moins grande quand on quitte le domaine de la collaboration sur le plan pratique. On a l'impression que les études théologiques n'occupent pas, dans l'organisation de la Fédération, la place qui leur conviendrait. On pourrait se demander même quelle serait la réaction des Églises-membres vis-à-vis d'une décision doctrinale prise et éventuellement imposée par le comité exécutif. Rien ne permet de faire des pronostics sur ce point, d'autant plus que les différences doctrinales ne sont pas négligeables. L'importance de la Fédération pour le Mouvement œcuménique est vraiment capitale. A cet égard on lira avec intérêt l'excellent chapitre sur l'apport du luthéranisme mondial à la discussion interconfessionnelle qui forme la conclusion de cet ouvrage. La bibliographie n'est pas exhaustive, mais elle a l'avantage de grouper nombre de publications peu connues dans nos pays et qui permettront aux théologiens de compléter sur bien des points leur connaissance et leur compréhension du luthéranisme.

D. P. B

Sévérien Salaville et Eugène Dalleggio. — Karamanlidika. T. I, 1584-1850. (Coll. Inst. Fr. Athènes, 47). Athènes, 1958 ; in-8, XII-326 p., 28 pl. h.-t.

Dans le cadre d'éditions du « Centre d'Études d'Asie Mineure — Archives musicales de folklore (nº 11) », les éditeurs de la célèbre *Bibliographie hellénique* se sont penchés sur une catégorie de textes assez spéciale ; le sous-titre décrit l'objet de cette entreprise : « Bibliographie analytique d'ouvrages en langue turque imprimés en caractères grecs ». Le premier vol. part du premier texte imprimé de cette espèce et va jusqu'en 1850, le second poursuivra jusqu'au XXᵉ siècle. Les descriptions sont minutieuses, les titres et les colophons traduits. On descend dans le détail des matières lorsque les titres sont trop imprécis ; certains passages caractéristiques sont cités, les notices s'achèvent par la référence aux bibliothèques et possesseurs de ces ouvrages. Une table signale les archives photographiques du C. E. A. M. Les planches reproduisent des pages de titre, ou des icones. Cette littérature s'adresse uniquement aux communautés chrétiennes dont une longue occupation turque a fait perdre l'usage de la langue grecque, mais pour lesquelles l'adoption de l'alphabet grec était plus pratique que les caractères arabes. Il s'agit principalement de doctrine catéchétique, de florilèges patristiques, de vies de saints, de livres d'heures et de manuels de pèlerins aux lieux saints et aux monastères connus. A part le psautier, les Actes et les Épîtres, il faut attendre les éditions de la Société biblique pour disposer de la Bible complète. Ce n'est aussi qu'au XIXᵉ siècle qu'apparaissent les éléments pour une instruction générale. Ainsi se rend-on compte de la précarité de la vie de ces communautés, qui se sont cramponnées à la foi chrétienne sans pouvoir rayonner par la culture ou le prosélytisme. On prévoit un ouvrage spécial d'introduction historique.

D. M. F.

P. Chrysostomus Dahm. — Athos, Berg der Verklärung. Offenburg, Burda, 1959 ; in-4, 228 p., 150 illustrations. Double édition : Éd. A : sans disque de chants : 29 DM. — Éd. B : avec adjonction d'un disque de chants d'Église russes et grecs : 35 DM.

Ce livre est publié par les soins des RR. PP. Dahm et Bernhard, en prévision des festivités du millénaire de la fondation de la Grande Laure, par saint Athanase de l'Athos, événement qui sera commémoré en 1963. La préface du byzantiniste Dr. Dölger est suivie d'un texte courant, aussi concis que possible, dû à la plume des deux moines de Maria-Laach, décrivant la vie des caloyers athonites. Dans un court chapitre, dom Athanase van Ruijven traite de la prière hésychaste ou « Prière de Jésus » ; suit un chapitre de dom Grégoire Bainbridge sur le chant monastique. — Le texte est entrecoupé par un matériel photographique surabondant, de grande qualité ; les quelque 150 illustrations (la plupart en couleur, quelques-unes s'étalant sur toute la largeur de la double page in-4), constituent la partie la plus originale du livre, ainsi que le petit disque de chants liturgiques enregistrés, grecs et slavons, exécutés pour le besoin de la cause par la chorale des moines de Chevetogne. Texte, photos et chants forment un ensemble, qui doit être pris comme tel. Le fait que tant de livres nouveaux sur le monachisme du Mont-Athos ont paru ces derniers temps prouve, à lui seul, combien il est difficile, tout d'abord, de comprendre, ensuite d'exposer aux lecteurs d'Occident la raison d'être et la valeur de ce monachisme orthodoxe, si éloigné des conceptions courantes du monde occidental. Ce livre-ci y a-t-il réussi ? Le lecteur averti en jugera. En tout cas, les AA. n'ont négligé aucun effort pour montrer la valeur toujours actuelle de la vie religieuse de ces « chercheurs de Dieu ». D'autre part il est bien évident qu'un livre pareil peut difficilement éviter les lacunes : par exemple : description par trop sommaire de l'Office choral des grands monastères ou du travail des moines, comme si celui-ci consistait uniquement dans la peinture d'icones. On en excusera facilement les AA., si on tient compte de la conception même de l'ouvrage : celui-ci contient à peine une bonne quarantaine de pages de texte sur un total de 228. Il faut signaler cependant un défaut plus difficilement excusable : la fresque de Lavra, la « Cène mystique », est disposée sur les deux pages 210-211 de telle façon que la figure centrale du Christ se trouve coupée par le milieu du fait qu'elle a été placée moitié sur une page, moitié sur l'autre. Nous espérons qu'on corrigera ce défaut dans les traductions du livre qui sont annoncées, en disposant la photo d'une manière plus satisfaisante. Nous souhaitons voir paraître au plus tôt les traductions française, anglaise et grecque de ce beau livre. D. S. D. V.

Friedrich Wilhelm Deichmann. — Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna. Baden-Baden, Grimm, 1958 ; gr. in-4, texte : 20 p. ; XIV pl. coul. ; 413 pl. n.

En plusieurs campagnes, une étude aussi détaillée que possible des monuments et des mosaïques ravennates a produit cet ouvrage, qui est en somme un album destiné à procurer des documents photographiques. L'introduction de quelques pages situe les œuvres et, pour chaque monument, indique les grandes lignes du programme suivi pour la décoration.

En possession de cet album l'on peut dorénavant étudier à l'aise le détail des mosaïques. Il faut vivement remercier les éditeurs de cet ouvrage pour le service rendu. Une quinzaine de planches en couleur enrichissent cette collection unique. D. Th. Bt.

Giuseppe Bovini. — Die Mosaiken von Ravenna. Milan, Silvana, 3e éd. 1956 ; in-f°, 55 p., 45 pl. coul., 16 en noir.

Voici une édition d'art qui honore la maison éditrice. Si l'œuvre de Deichmann nous fournit des documents, celle de Bovini nous apporte tout l'émerveillement de la couleur, en des teintes exactes. Nous bénéficions des travaux de restauration, des remises en état dont les mosaïques de Ravenne ont été l'objet ces dernières décades. Des publications comme celle-ci, avec les études qu'elles comportent, permettent de suivre mieux l'histoire de cet art majestueux qu'est la mosaïque. Si l'Orient l'a fort mis en honneur, on doit aussi tenir compte des œuvres d'Occident qui nous conservent ce style classique qui, en Italie, a laissé des traces nombreuses, par exemple à Pompéi. A Ravenne, diverses périodes sont représentées et diverses influences. Sous la conduite de G. Bovini et à l'aide de ses belles illustrations l'on pourra mieux connaître la mosaïque, non seulement à Ravenne, mais en général. Et, avec elle, l'on pénétrera davantage dans l'iconographie tant d'Orient que d'Occident. D. Th. Bt.

H. P. L'Orange et P. J. Nordhagen. — Mosaikk, Fra Antikk til Middelalder. Oslo, Dreyers Forlag, 1958; in-4, 85 p., 98 pl. et 4 pl. en couleurs, 42 cour. norv.

Ce livre, dû à la collaboration de deux savants éminents, se divise en deux parties dont la première a été écrite par H. P. L'Orange, qui étudie l'histoire de la mosaïque depuis l'antiquité jusqu'au début du moyen âge. Dans cinq petits chapitres, l'A. traite successivement de : I. La transition de la plastique vers la mosaïque, ce qui est caractéristique pour l'art hellénistique ; II. L'évolution de la mosaïque même, jusqu'au moyen âge, où nous assistons à une disparition presque complète du modelé dans la mosaïque et à la prédominance de plus en plus grande de la surface plane et de l'élément linéaire ; III. La fusion qui s'opère entre l'architecture et l'image. La décoration tend à s'intégrer toujours plus harmonieusement dans l'ensemble architectural duquel elle doit faire partie ; IV. Les capitales de l'art de la mosaïque, Rome, Ravenne et Thessalonique, où nous trouvons les modèles les plus achevés des différentes époques traitées dans le présent ouvrage. — La seconde partie, due à P. J. Nordhagen, donne une explication de l'évolution technique de la mosaïque. L'A. y étudie toutes les techniques employées. Suit une courte conclusion dans laquelle est fait le bilan des siècles étudiés et où sont déjà indiqués les changements qui s'opéreront dans la mosaïque durant les siècles à venir, c'est-à-dire au moyen âge. De bonnes illustrations, bien choisies, illustrent remarquablement le texte de ce livre beau et intéressant. D. J.-B. v. d. H.

I. E. Grabar, W. N. Lasarew, W. S. Kemenow. — Geschichte der russischen Kunst. Tome II. Dresde, Verlag der Kunst, 1958 ; in-4, 310 p., 263 ill. dont 8 en couleurs.

C'est avec joie que nous saluons la parution du tome second de la *Geschichte der russischen Kunst* dont le tome premier a paru en 1957 (*Irénikon*, 1958, p. 417). Le contenu de ce tome se divise en deux grandes parties : I. L'Art de Novgorod et II. L'Art de Pskov. Dans la première partie, de beaucoup la plus importante, après une introduction générale, due à V. N. Lazarev, M. K. Karger décrit l'architecture de Novgorod et de ses environs du XIe s. au XVe s. Il est intéressant de voir que déjà au premier quart du XIIe s., les architectes de Novgorod cherchaient, sur la base de l'héritage de Kiev, des solutions complètement indépendantes. La simplicité des formes, l'austérité des proportions et la clarté de l'idée constructive resteront les caractéristiques de cette architecture aussi longtemps que durera l'indépendance de Novgorod. C'est la deuxième moitié du XIVe s., qui, à bon droit, peut être considérée comme la période classique de cet art. La fin de ce siècle marquera un fléchissement et un retour assez curieux vers un style archaïsant, qui se rapproche nettement de celui du XIIe s. Dans un deuxième chap. V. N. Lazarev traite de la peinture et de la sculpture de Novgorod. C'est le chapitre le plus important et le plus long du livre. L'A., avec sa clarté habituelle, nous dépeint l'évolution de la fresque et de la peinture d'icones avec une rare maîtrise. Dans un style très vivant, il arrive à faire revivre devant nous ces artistes, en grande partie inconnus, avec les problèmes qui les préoccupaient et les solutions qu'ils y ont trouvées. Grâce au fait que la terre de Novgorod n'a pas été envahie par les hordes tatares, l'évolution artistique n'a pas été interrompue. Ainsi donc, une chaîne continue de témoins a subsisté jusqu'à nos jours. A la fin du XIIe s., comme le montre l'A., on trouve déjà à Novgorod un groupe stylistique uni dont témoignent les églises St-Georges de Staraja-Ladoga et Spas-Neredica (la dernière, le monument le plus important de cette époque, a été malheureusement détruite pendant la dernière guerre). Déjà on y trouve les traits caractéristiques de l'art de Novgorod, traits qui, au courant des siècles, ne feront que s'accentuer. C'est un art beaucoup plus austère que celui de Vladimir-Suzdalj. On ne se tient plus au canon des couleurs en usage à Byzance. Le réalisme des personnages est renforcé, tandis que la manière de peindre est plus énergique et en même temps plus libre. Quoique l'on puisse reconnaître à Novgorod, comme ailleurs, un courant grécophile à côté d'un courant plus populaire, ce dernier prendra assez vite le pas sur l'autre. An XIIIe s., l'art plus populaire commence à dominer pour atteindre son apogée au XIVe s. Cet art, plus réaliste, est aussi plus humain et plus sentimental, plus vivant en somme. L'échelle des couleurs devient plus pure et plus claire, mais cela reste toujours néanmoins un art monumental. L'artiste qui a le plus influencé le XIVe s. à Novgorod est Théophane le Grec. Tout en étant originairement sous l'influence de l'art des Paléologues, il a réussi à transformer celui-ci par ses dons personnels incomparables de manière à en faire un art proprement novgorodien. Son influence a duré de la fin du XIIIe s., jusqu'au dernier quart du XIVe s., où un retour vers un style plus sec et plus linéaire se fait jour. La peinture à fresque de Novgorod aux XIIIe et XIVe s., marque un des points culminants de l'art monumental russe. Ses traits caractéristiques sont la force et l'immédiat de son expression, la richesse et la multiplicité de ses solutions décoratives et l'adaptation artistique incomparable au rythme des lignes architecturales, le tout

doublé d'une connaissance du métier hors pair. Tandis qu'au XIIe s. la peinture à fresque domine et qu'au XIIIe s. et au début du XIVe son rôle est encore très important, à la fin du XIVe un renversement de cet état de choses se produit. Au XVe s. c'est clairement la peinture d'icones qui tient la première place, et les fresques ne sont généralement plus que des icones peintes à la fresque sur les murs. Le style classique de la peinture d'icones s'élabore au cours de la dernière moitié du XIVe s., et c'est à la fin de celui-ci et au début du XVe s. que sont nés les traits caractéristiques fondamentaux de la peinture d'icones à Novgorod. Ce système adopté à Novgorod deviendra plus tard la manière classique de peindre les icones. On choisit des thèmes simples qui parlent directement au spectateur, tandis qu'on simplifie autant que possible l'iconographie traditionnelle de la représentation choisie, en élaborant une composition claire et bien ordonnée, qui forme un contraste avec celle, souvent assez morcelée, du XIVe s. A la fin du XVe s. on assiste quand même à un changement, d'abord presque imperceptible, mais ensuite de plus en plus accentué, de tous les traits qui ont fait de l'iconographie de Novgorod au XVe s. la période classique de la peinture d'icones en Russie. A la fin de ce siècle et au début du XVIe s., l'art de Novgorod perd son caractère d'indépendance, pendant que l'influence de Moscou ne cesse de s'accroître dans ce domaine. Un petit chapitre dû à A. V. Arcichovskij sur les arts mineurs à Novgorod clôt cette première partie. — Dans la deuxième partie, V. N. Lazarev étudie avec N. N. Voronin (l'architecture) l'art de Pskov et de ses environs. Quoique cet art, de même que celui des provinces du Nord, n'ait pas encore été étudié à fond, les AA. montrent déjà que Pskov et les régions du Nord ont un style suffisamment indépendant et possèdent des caractères assez spécifiés, pour former dans l'art russe un chapitre bien à part. Cela vaut pour l'architecture aussi bien que pour la fresque ou l'icone. La fin de l'ouvrage comporte une double conclusion, la première indiquant l'apport de Novgorod et de Pskov à l'art russe, la deuxième étant une conclusion aux deux premiers tomes de la série dont ils ne forment que le début. En substance les AA. font remarquer que l'art du moyen âge russe (comme en Occident d'ailleurs), se développa à l'intérieur de la culture féodale. Il était lié aux dogmes de l'Église, mais en même temps bien enraciné dans la vie du peuple, comme tout art vraiment grand. Contre Muratov donc, qui voyait dans cet art surtout des traits aristocratiques selon l'esprit et la forme, nos AA. accentuent, et à bon droit il nous semble, l'influence du caractère populaire dans l'art russe de cette époque. L'édition est très soignée et fait honneur aux éditeurs. Elle nous fait attendre avec une certaine impatience la parution, que nous espérons prochaine, du troisième tome qui doit traiter de l'art de Moscou du XVe jusqu'à la fin du XVIe s.

D. J.-B. v. d. H.

Georges Marçais. — Algérie Médiévale. Monuments et paysages historiques. Paris, Arts et Métiers graphiques, 1957 ; in-4, 146 p., nombreuses pl.

L'Algérie passa, au VIIe siècle, du régime byzantin à celui de l'Islam Mais la lutte se poursuivit longtemps. Antiquité des monuments, sobriété artistique, réminiscences chrétiennes et toute une histoire dramatique rendent l'Algérie attachante aux chrétiens comme aux musulmans. On ne

peut dissocier les formes artistiques des pays orientaux ; la fidélité à des traditions est commune à tous ; le sens religieux de la grandeur de Dieu marque ces œuvres de manière indélébile. Il faut remercier ceux qui nous ont procuré et ceux qui nous ont conservé ces œuvres d'art. Les photos sont parfaites. D. Th. Bt.

Pierre Pradel. — Sculptures romanes des Musées de France. Paris, La Cordelle, 1958 ; in-4, 62 p., nombreuses planches.

Comme le titre le dit, ce magnifique album présente des œuvres de sculpture romane, que les musées de France ont sauvées de l'oubli. L'A., en un texte éloquent, fait retrouver dans ces pierres détachées de leur écrin, tout l'esprit de l'art roman, toutes les particularités de chaque école. De courtes notices, d'ordre technique, rendent l'étude des monuments plus attachante. D'admirables photos, de surcroît. Il nous semble que quelques références à l'art oriental eussent apporté de la lumière.

D. Th. Bt.

Art du haut moyen âge dans la région alpine. Actes du IIIe Congrès international pour l'étude du haut m. â. Lausanne, Urs Graf-Verlag, 1954 ; in-8, 372 p.

Pour la période fort obscure du haut moyen âge, les principaux facteurs de contact entre l'Orient et l'Occident semblent avoir été les relations diplomatiques entre les empereurs et la présence de moines grecs dans la région alpine (il suffit de penser au rayonnement des abbayes de Reichenau et de St-Gall, ou de l'île de Torcello à Venise). Ce n'est donc pas sans raison que nous pouvions espérer trouver quelque communication à propos de l'art byzantin dans ces Actes consacrés à la région alpine. Un simple coup d'œil sur l'index nous offre des titres aussi alléchants que : *Il primo San Marco, San Giovanni in Conca* (Milan), *Absidi poligonali, Églises à Rotonde orientale.* C'est le nom de Grabar, lié à celui de Castelseprio qui a retenu notre attention. Si l'A. souscrit à la datation de Kurt Weitzmann — Xe siècle — il n'hésite pas à mettre ces fresques très byzantinisantes sur le compte d'artistes occidentaux. Les arguments et la méthode qu'il emploie sont d'une belle qualité. A juste titre il fait remarquer que la peinture murale observe des usages qui lui sont propres et qui changent lentement. Dans le cas de Castelseprio il s'arrête alors à deux de ces usages : celui de représenter un cycle de l'enfance du Christ sur les murs d'une église, et celui de fixer ce cycle dans le chœur : ces deux usages s'avèrent « latins » à cette époque. En plus, le médaillon du Christ est très médiéval et occidental. Enfin l'examen des nimbes de l'Enfant Jésus nous fournit un élément d'attache : on retrouve le même type de nimbe dans des miniatures de l'époque ottonienne, sorties des abbayes du lac de Constance, et uniquement là. Malheureusement l'A. se contente de quelques dessins schématiques, alors que le volume est illustré de 170 reproductions et plans. La typographie et reliure pleine-toile sont très soignées. Les communications sont en allemand, italien ou français. Il serait injuste de ne pas signaler enfin deux articles remarquables sur l'église de Münster-Mustair et ses fresques, amplement illustrés. D. L. D.

James Morris. — The Hashemite Kings. Londres, Faber and Faber, 1959 ; in-8, 231 p., 16 ill. + carte, 21/-

L'auteur, qui a été correspondant du *Times* et du *Manchester Guardian* au Moyen-Orient, et à ce titre en contact avec des personnalités tant anglaises qu'indigènes, nous retrace l'histoire de la dynastie hachémite qui, de Hussein Ibn Ali, roi du Hedjaz, à ses arrière-petits-enfants Hussein de Jordanie et Feisal II d'Irak, est une suite de tragédies, mais aussi une illustration de la politique anglaise au Moyen-Orient d'avant la guerre de 1914-18 à nos jours. On retrouve avec plaisir, tracée par un Britannique qui sait être objectif quant aux défaillances de son pays en politique, la narration de l'auteur de *Sultan in Oman*. Dans un style très imagé qui convient aux fastes de l'Orient toujours mystérieux, nous voyons passer les figures de Hussein, le père de Ali du Hedjaz, Abdallah de Jordanie, assassiné, Feisal Ier d'Irak, Abdulilah (régent assassiné), Talal, le Roi fou de Jordanie qui abdiqua, Ghazi d'Irak, mort d'accident, Feisal II, assassiné, et Hussein de Jordanie. Beaucoup d'encre a coulé sur le Moyen-Orient, beaucoup d'or britannique aussi. Les Hachémites ont su être de grandes figures, comme Feisal Ier et Abdallah, et leur amitié avec les Britanniques, bien que difficile dans le contexte historique, fut souvent loyale et effective. « Ils sont seulement les derniers d'une caravane de martyrs », disait Hussein de Jordanie de Feisal II et d'Abdulilah. Le dernier représentant de cette dynastie résumait très clairement la physionomie de celle-ci. Les figures de Lawrence le fantasque, Kirkbride le bon géant et Glubb pacha, le père de la Légion Arabe, sont les témoins de la présence britannique dans cette fresque. On ne saurait être indifférent à cet intéressant ouvrage, tant pour la matière que pour la forme et surtout l'objectivité de son auteur. J. G.

Rom Landau. — Islam and the Arabs. Londres, George Allen and Unwin, 1958 ; in-8, 299 p., 30/-

L'auteur, professeur d'études islamiques et nord-africaines au Collège du Pacifique en Californie, nous présente un ouvrage didactique d'une remarquable clarté. Nous voyons apparaître l'Arabie d'avant le prophète, puis avec le prophète, l'Islam et le Coran. Tout au long des différents chapitres, les Califes, le Maghreb, l'Espagne islamisée. Sont repris en détail la « Sharia » ou loi coranique, la philosophie, les sciences, la littérature, les arts et enfin les problèmes actuels du Monde arabe. Chaque chapitre est conclu par des tableaux chronologiques ou un glossaire et une liste succincte d'ouvrages recommandés. L'auteur s'est attaché surtout au monde musulman arabe et nous livre un travail de fort bonne vulgarisation.

J. G.

Richard F. Kreutel. — Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte. (Osmanische Geschichtsschreiber, 3). Graz, Styria, 1959; in-12, 334 p., 3 cartes.

L'intérêt de la connaissance des chroniqueurs ottomans n'est plus à démontrer; on les souhaite plus accessibles. C'est à quoi s'applique l'animateur de la présente collection, en présentant lui-même le récit du derviche Ahmed. Contemporain des grandes équipées de Murad II et de

Mahomet II au XVe siècle, cet auteur ottoman, connu sous son patronyme 'Aşık-Paşa-zâde, a voulu retracer l'épopée de sa nation depuis Osman. On trouve ici une traduction soignée de cet ouvrage. L'introduction se borne aux questions essentielles d'auteur et d'édition. Les noms propres sont transcrits selon les conventions orthographiques du turc moderne, en respectant les graphies anciennes. L'érudition de l'A. se manifeste dans la formulation sobre des notes, et des deux index, noms de personnes et de lieux. D. M. F.

Fontes Latini historiae Bulgaricae, I. Serdicae (Sofia), Acad. litt. Bulg., Inst. hist., 1958 ; in-4, 454 p., 2 cartes (titre bulg. et lat.).

L'Académie des sciences de Sofia a entrepris la publication des diverses sources historiques et géographiques concernant ce pays. A défaut des pièces d'archives, ce premier volume recueille les sources littéraires de langue latine jusqu'à Bède le Vénérable. Il fut difficile de limiter l'information au seul territoire de la Bulgarie actuelle, les catégories anciennes parlant de Thrace, d'Illyrie, de Macédoine. Le recueil reproduit 34 auteurs ou documents, texte original et traduction bulgare. Les notes sont, en général, celles de l'édition qui a été reprise ; chaque partie est coiffée d'une introduction sommaire. L'ordre chronologique enlève tout lien intrinsèque dans la succession des chapitres. L'édition fut préparée par plusieurs collaborateurs : Mihail Vojnov, Borislav Primov, Velizar Velkov, Strašimir Lišev, Dimităr Dečev ont présenté toute une série de textes. En raison de l'importance des renseignements fournis par ces auteurs, signalons en particulier l'historien Ammien Marcellin présenté par Boris Gerov et Jordanes présenté par Veselin Beševliev et Genoveva Cankova-Petrova. Vasilka Tăpkova-Zajmova présenta les importants itinéraires latins (et d'autres notices), et sur cette base dressa la carte de l'ensemble géographique Macédoine-Thrace aux IVe-VIe siècles, en collaboration avec V. Velkov. L'autre carte est le fac-similé de la section balkanique de la *Tabula Peutingeriana*. Les illustrations qui accompagnent les extraits de la *Notitia dignitatum* proviennent de l'édition de Seeck, mais sont moins nettes. Un index unique groupe toutes les notions. On s'étonne de petites incohérences, comme le choix de certaines graphies de noms de lieu sur la carte à un cas décliné, tandis que l'index porte le nominatif. Une bibliographie générale est groupée à la fin, tandis que chaque chapitre comprend aussi la sienne. On se félicite de trouver rassemblés et classés de nombreux documents dispersés dans la Patrologie et des éditions rares.
D. M. F.

F. Thiriet. — Régestes des délibérations du Sénat de Venise concernant la Romanie. T. I, 1329-1399. (Documents et Recherches, 1). Paris-La Haye, Mouton, 1958 ; in-8, 248 p., une carte.

Ce volume ouvre une nouvelle collection dirigée par le professeur Paul Lemerle : Documents et Recherches sur l'économie des pays byzantins, islamiques et slaves, et leurs relations commerciales au moyen âge (École pratique des Hautes Études, VIe section). Les archives vénitiennes étaient consultées principalement, jusqu'à présent, en fonction de l'histoire européenne ; il est urgent de les exploiter plus méthodiquement pour l'his-

toire du Proche-Orient et du monde byzantin, domaine géographique qui prit une grande place dans les préoccupations de la République. Commençant par les régions européennes de l'empire romain d'Orient, on s'est attelé à dépouiller les procès-verbaux des délibérations du Sénat depuis le moment où l'importance politique de cet organisme devint prépondérante. Quelques pages d'introduction rappellent l'histoire des institutions et classent la masse de sources qui fournissent les pièces des présentes notices. Ce t. I, de 972 notices, traite du XIVe s., le t. II traitera du XVe s. La carte esquisse les grandes directions des routes marchandes vénitiennes en Méditerranée orientale. En appendice, une note sur les monnaies, poids et mesures permet de mieux saisir la portée des conventions décidées dans les textes. Par leur objet, ces régestes concernent l'histoire économique ; on y relève cependant de nombreuses indications sur les institutions, des traits de l'ambiance politique de l'époque, peu de chose pour l'histoire ecclésiastique, sauf quelques aspects de sociologie religieuse.

D. M. F.

Constantin Brăiloiu. — Vie musicale d'un village. Paris, Inst. univ. roumain Charles-Ier, 1960 ; in-4, 164 p., 20 fr. fr.

L'A. de cette curieuse étude de folklore mourut tandis que l'ouvrage était déjà à l'impression. C'est le résultat d'une enquête universitaire effectuée de 1929-1932, mise en forme par la suite. L'étude est principalement sociologique, ayant pour objet la vie du répertoire musical d'un village, Drăgus, près de Făgăraş, en Transylvanie méridionale, au cours supérieur de l'Olt, situation frontalière prêtant le flanc à des influences diverses. L'ouvrage reproduit le dossier de l'enquête, qui porte sur un répertoire d'une centaine de pièces. Sur 1800 habitants, 35 ont servi d'informateurs. L'argumentation porte sur les proportions de fréquences en tenant compte de tous les éléments : âge de la vie, sujet des chants, circonstances politiques, degré de culture, etc. Au terme d'une enquête aussi minutieuse et formelle, les conclusions révèlent l'attachement d'un peuple à ses traditions, et ses réactions devant la vie qui progresse.

D. M. F.

Leonard Ellinwood. — The History of American Church Music. New-York, Morehouse, 1953 ; in-8, 274 p., 20 ill., 6,50 dl.

Le présent ouvrage dépasse les limites de l'intérêt purement musical. Tout en traitant de l'histoire de la musique d'Église aux États-Unis depuis l'époque de la colonisation espagnole jusqu'à nos jours, l'A. dessine l'image des Églises même dont il suit le développement musical. L'étude n'est pas exhaustive, on n'y trouvera ni l'histoire de l'hymnodie ni celle de l'oratorio. Ces sujets ont été suffisamment étudiés ailleurs. En échange, le lecteur sera frappé par les descriptions pittoresques de la façon dont les premiers Américains ont chanté les louanges divines. L'A. fait une grande part à l'aspect communautaire de la musique d'Église américaine, ainsi qu'à son aspect instrumental (orgue, etc.). L'ouvrage contient également les résultats de nombreuses enquêtes au sujet du répertoire, et l'on verra que de plus en plus la musique aux États-Unis prend un caractère propre et national, se libérant d'une part de l'influence anglaise et d'autre part du

répertoire traditionnel européen. L'A. a multiplié les détails historiques, surtout dans la partie bibliographique, mais on regrettera l'absence totale d'exemples musicaux, d'autant plus que les mélodies dont il est question sont inconnues en Europe. D. P. B.

Luitfrid Marfurt. — Musik in Afrika. Munich, Nymphenburger, 1957 ; in-8, 110 p., 43 ill.

L'importance de la musique africaine pour l'histoire de la musique primitive et pour la musicologie en général est très grande. La bibliographie de l'étude de M. M. (p. 99) montre qu'elle n'a pas été l'objet d'études détaillées, ni chez nous, ni en Afrique. Il s'agit d'une grande inconnue et l'ouvrage de M. M. a le grand mérite d'en établir, malheureusement d'une façon très sommaire, la théorie. Il y a trois parties, dont la première, sur la musique instrumentale, est la moins originale. En effet, un certain nombre d'instruments de musique ont été étudiés par d'autres au cours de ces dernières années. C'est la deuxième partie qui est la plus intéressante. Elle contient un aperçu sur la gamme, les modalités, la monodie, la polyphonie, etc. La troisième partie enfin est consacrée à l'interprétation et le *Sitz im Leben* de cette musique. Les opinions de l'A. ne manquent pas d'originalité sur ce point, mais elles sont souvent contestables, par exemple dans le rapprochement entre le chant grégorien et la musique des tribus d'Afrique centrale (p. 84 ss.). Ces quelques bémols ne peuvent pas diminuer la valeur de cette étude destinée au grand public mais que les spécialistes liront également avec intérêt. D. P. B.

III. RELATIONS

Festgabe Joseph Lortz. Herausgegeben von Erwin ISERLOH und Peter MANNS. I. Reformation, Schicksal und Auftrag ; II. Glaube und Geschichte. Baden-Baden, Grimm, 1958 ; 2 vol. in-8, XXIV-586 + 590 p.

Les « Mélanges » offerts à un professeur sont toujours un indice de son rayonnement. Pressés d'honorer leur maître, les amis et disciples de J. Lortz n'ont pas voulu attendre plus que le soixante-dixième anniversaire de celui-ci pour lui offrir ces deux luxueux volumes comprenant 46 études variées, relatives à l'Histoire de la Réforme (t. I. Destin et mission : c'est dire déjà l'intérêt œcuménique de l'ouvrage), et à la Foi et à l'Histoire (t. II). Des érudits de différentes confessions et de différents pays (Allemagne, Autriche, France, Belgique, Italie, Angleterre, Hollande) ont collaboré à ce recueil. Nous ne pouvons que tout au plus citer leurs noms : P. Althaus, O. F. Anderle, K. O. von Aretin, H. Asmussen, H. Barion, W. Becker, M. Bendiscioli, M.-D. Chenu, Y. Congar, J. Daniélou, O. A. Dilschneider, K. Eder, K. Esser, D. Gorce, J. Hamer, F. Heer, E. Iserloh, H. Jedin, L. Just, O. Karrer, E. Kinder, M. Lackmann, M. Laros, F. J. Leenhardt, W. v. Loewenich, P. Manns, P. Meinhold, S. J. Miller, J. Möller, E. Monnerjahn, J. Pascher, L. Petry, V. Redlich, O. Rousseau, M. Schmaus, R. Schmittlein, R. Schneider, H. Schüssler, W. Schüssler, G. Stählin, W. Stählin, F. Stepun, B. Ulianich, C. J. de Vogel, F. W. Wentzlaff-

Eggebert, H. Wolter. — Il va sans dire que la Réforme luthérienne a la plus grande place dans les études qui figurent ici. Mais beaucoup de questions concernant la patristique, la théologie médiévale, le conciliarisme, l'humanisme et le développement du protestantisme, ainsi que les aspects œcuméniques de la théologie moderne (notamment chez Newman, études de M. Laros et de W. Becker) ont été étudiés. Une liste des œuvres de J. Lortz figure à la fin du 2e volume. D. O. R.

Berthe Gavalda. — Le mouvement œcuméniqne. (Coll. Que sais-je ?, 841). Paris, Presses Universitaires, 1959 ; in-12, 128 p.

C'est un signe des temps que la parution dans une telle collection d'un ouvrage d'initiation aux problèmes œcuméniques, sujet difficile et dont la littérature est déjà fort abondante : l'histoire du Mouvement œcuménique de Rouse-Neill comporte un fort gros volume. L'A., qui laisse d'ailleurs apparaître ses propres opinions et par là peut avoir péché contre l'objectivité intégrale, a vu relever par des protestants de graves lacunes : l'absence, par exemple, de l'analyse du document de Toronto de 1950. Dans la description de l'opposition protestante au Conseil œcuménique, elle semble attacher une trop grande importance à ce phénomène ; nous avons aussi relevé quelques inexactitudes comme le « cardinal Döllinger », l'intercommunion entre Orthodoxes et anglicans, l'épiscopalisme américain qui serait différent de l'anglicanisme. Cependant, dans l'ensemble, c'est un petit manuel qui peut informer avantageusement le non-initié sur le fonctionnement du Conseil œcuménique, sa position, son but.

D. Th. Bt.

Einar Molland. — Christendom. Londres, Mowbray, 1959 ; in-8, XIV-418 p., 35 /-

Voici un ouvrage fort utile pour quiconque s'intéresse et travaille à l'Unité chrétienne. L'A. donne une description des principales Églises et Confessions chrétiennes ; pour ce faire, il a adopté un plan uniforme : Histoire, Doctrine, Organisation interne, Culte, etc. ; en fin de volume, des tables diverses et des bibliographies complètent l'information. Il divise les chrétiens en vingt grands groupes et ajoute quatre groupes de systèmes religieux dérivés du christianisme : Unitariens, *Christian Science,* Témoins de Jéhovah et Mormons. Le volume se termine par des considérations œcuméniques. Il n'est pas aisé d'analyser pareil ouvrage ; les sondages que nous y avons faits nous ont satisfait ; l'information, l'objectivité de l'A. sont parfaites, sereines. Ouvrage de consultation à avoir sous la main. D. Th. Bt.

Gregory Baum, O. S. A. — That they may be One. A Study of Papal Doctrine (Leo XIII-Pius XII). Londres, Bloomsbury Publishing Co, 1958 ; in-8, X-180 p., 21 /-

Le chan. Aubert de Louvain avait publié, il y a une dizaine d'années un petit volume sur le Saint-Siège et l'Union des Églises. Depuis Léon XIII, les documents pontificaux abondent en cette matière. L'A. du présent ouvrage reprend cet exposé d'après un plan idéologique et examine,

les multiples aspects de l'unité et des séparations dans un esprit œcuménique. En appendice la Lettre de Boston. Le chapitre 5 définit ce qu'il faut entendre par « Œcuménisme catholique ». Ouvrage bien documenté sur la position du Saint-Siège en ces matières. D. Th. Bt.

George H. Tavard. — The Church, the Layman and the Modern World. New-York, Macmillan, 1959 ; in-12, VIII-84 p., 2,50 dl.

La réputation de l'A. n'est plus à faire, depuis son premier petit ouvrage *Catholic Approack to Protestantism*, qui a été traduit en français. Dans le présent volume, il veut seulement signaler au chrétien laïque ses responsabilités dans la société et l'Église. Le chapitre sur la réintégration des non-catholiques est un exemple de charité spirituelle, inspiré de l'abbé Couturier ; qui ne lira pas avec émotion les longs passages que l'auteur nous donne (pp. 72-73) de la « Lettre à un catholique romain » du grand Wesley ? Ceci dira quel esprit anime le P. Tavard. D. Th. Bt.

One Fold. Éd. by Edward F. HANAHOE et Titus F. CRANNY, S. A. Graymoor, Garrison, Chair of Unity Apostolate, 1959 ; in-8, 384 p., 6,50 dl.

Comme le dit le sous-titre, ce sont des essais et documents pour commémorer le Jubilé d'or de l'Octave de prière pour l'Unité, fondée par le R. P. Wattson, en 1908. Comme « il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père », nous laisserons ceux qui sont encore à ce stade lire cet ouvrage ; nous devons à la vérité de dire que beaucoup ne le comprendront plus en ce moment. Mais il est évident aussi que dans ces seize essais, outre une grande masse de documents, il y a bien des faits à retenir, des enseignements à retirer. Parmi ces chapitres nous signalerons celui du R. P. C. Boyer, l'étude du R. P. T. Carroll sur les Iconoclastes et celle du R. P. Hanahoe sur les *Vestigia Ecclesiae*. D. Th. Bt.

Notices bibliographiques.

Sermons de saint Basile le Grand pour le Peuple (traduction du grec, en ukrainien). Glen Cove, N. Y., 1954 ; in-8, 272 p.

Traduction en ukrainien de 22 homélies de S. Basile à l'usage des nombreux Ukrainiens exilés. La majeure partie du travail est due au R. P. S. Fedynjak des religieux basiliens.

DONALD ATTWATER, *St. John Chrysostom*. London, Harvill Press, 1959 ; in-8, 192 p., avec deux cartes.

Cet ouvrage avait été publié une première fois déjà aux États-Unis. Il fournit une description détaillée de la vie et de l'activité de saint Jean Chrysostome comme pasteur et prédicateur. L'A. qui s'est spécialisé dans l'étude des vies de saints, donne ici une biographie attachante du saint docteur de l'Église orientale.

St. John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent* translated by Archimandrite Lazarus Moore. Londres, Faber and Faber, 1959; in-8, 270 p., 25/-

L'introduction de cet ouvrage nous prévient qu'une édition critique de l'*Échelle* de Jean Climaque est encore à faire et que la seule traduction anglaise est plutôt une paraphrase de l'original. Une nouvelle traduction était donc nécessaire ; celle-ci a le mérite d'être fidèle, facile à lire et à comprendre.

Berthe Gavalda, *Les Églises en Grande-Bretagne*. (Coll. Que sais-je ?, 837). Paris, Presses Universitaires de France, 1959 ; in-12, 128 p.

Voici, sous un format réduit, bon nombre de renseignements sur les diverses Églises qui entretiennent la vie chrétienne en Grande-Bretagne. Il s'agit ici d'un apport en vue d'une meilleure connaissance des uns et des autres et d'une situation qui paraît inexplicable pour l'étranger. On pourra ne pas être d'accord avec telle affirmation ou réflexion, mais l'ensemble mérite créance.

André D. Tolédano, *Une Église du silence en Angleterre sous Élizabeth Ire*. (Bibliothèque Ecclesia, 31). Paris, Arthème Fayard, 1957 ; in-8, XII-158 p., 4 NF.

On lira avec un intérêt croissant cette histoire des luttes d'Élizabeth d'Angleterre contre les « papistes » et on aura pitié d'une souveraine qui fut une grande reine. Son orgueil et sa haine furent grands aussi, impitoyables. Les portraits des martyrs catholiques relèvent cette histoire de rayons de beauté héroïque.

Raymond Matton, *Rkodes*. (Coll. de l'Institut Français d'Athènes : Villes et paysages de Grèce). Athènes, 3e éd. 1959 ; in-8, 156 p., 126 phot. hors-texte commentées en français et en anglais.

Rhodes est un nom qui représente une grande histoire, beaucoup d'honneur, des sites, des monuments. En ce moment, Rhodes reprend nne grande place dans l'actualité œcnménique. Il faut remercier l'auteur et l'éditeur de cette monographie. C'est l'œuvre d'un savant historien, produite sous le patronage de l'Institut Français d'Athènes ; elle est à la fois livre d'histoire, d'archéologie, guide pour le visiteur. Il y a tant de choses à Rhodes et dans ce livre qu'on ne peut vraiment le résumer. Il faut lire ; il faut aller voir. Soixante-huit pages d'illustrations fort claires révèlent ces richesses.

L. V. Grinsell, *The Arckaeology of Wessex*. Londres, Methuen, 1958 ; in-8, XVI-384 p., 15 illust., 6 cartes, 42/–

Cet ouvrage d'archéologie présente de nombreux aspects d'intérêt. Il pourra servir de guide dans la visite d'une province si riche en sites archéologiques des plus anciens ; à tout archéologue ce livre apportera des faits à juxtaposer à d'autres pour déterminer les influences ; parfois

celles-ci seront fort lointaines dans le temps ; d'autres fois, ce sera dans l'espace ; telles ces relations trouvées entre le Wessex et l'Égypte de la XVIIe Dynastie, ou Mycènes ou Knossos. L'historien y trouvera son compte par les traces d'invasions, de batailles ; le paléontologue aura aussi sa part ; l'historien des religions ne sera pas déçu. Photos et dessins sont abondants et fort bons.

PAUL-MARIE DE LA CROIX. O. C. D., *L'Évangile de Jean et son témoignage spirituel.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1959 ; in-12, 588 p.

Sans préoccupation exégétique, mais de haute qualité spirituelle, ce petit ouvrage groupe en une vingtaine de thèmes généraux la doctrine de l'Évangile de saint Jean: L'Évangile spirituel, Le Verbe de Vérité, La figure du Christ, Le Christ vie, Le Christ lumière, Le Christ révélateur du Père et l'évangile de l'adoption, L'Esprit-Saint, La foi, Attirance divine et réponse humaine, Le Christ et la foi, La Pâque, Le sacrifice, L'union, Le retour au Père et l'unité, La Passion et la Mère du Rédempteur, Sous la conduite de l'Esprit, L'Esprit et l'âme, L'Esprit et l'Épouse.

F. CAYRÉ, A. A., *Les Trois Personnes.* La dévotion fondamentale d'après saint Augustin. Textes spirituels. Introductions diverses. Tournai, Desclée et Cie, 1959 ; in-12, 250 p.

Cet ouvrage est un ensemble de textes tirés des œuvres traduites récemment en français de saint Augustin, et groupés en un ensemble doctrinal de façon à faire ressortir l'importance du mystère trinitaire dans la vie spirituelle d'après le saint Docteur. Trois introductions : 1° « documentaire générale », 2° « spirituelle proprement dite », 3° « philosophique supérieure » (en tout une cinquantaine de pages). On n'aura jamais fini de retourner en tous sens la théologie augustinienne si nuancée d'intériorité. Le présent livre en est une preuve.

A.-M. HENRY, O. P., *L'Esprit-Saint.* (Coll. Je sais, je crois, 18). Paris, Arthène Fayard, 1959 ; in-12, 122 p.

Court traité de l'Esprit-Saint, qui part des notions bibliques (L'haleine de Dieu, Du souffle guerrier à celui du Messie, L'envahissement du souffle : temps messianique) jusqu'aux exposés doctrinaux de la théologie la plus élaborée (Connaissance et inconnaissance du Saint-Esprit, Noms et attributions du Saint-Esprit, Missions du Saint-Esprit, La loi de l'Esprit et la liberté).

La Vie et la Doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant de la Compagnie de Jésus. Introduction et notes par F. COUREL, S. J. (Coll. Christus, 3). Bruges, Desclée de Brouwer, 1959 ; in-8, 412 p.

Cet ouvrage est le troisième d'une collection nouvelle annexée à la revue *Christus*, et qui a pour but de répandre les écrits spirituels des grands classiques de la spiritualité française, notamment des écrivains de la Compagnie de Jésus. La *Doctrine spirituelle* du P. Lallemant est bien connue, et beaucoup seront heureux d'en retrouver le texte dans une présentation moderne et neuve. L'ouvrage comprend, outre une introduction nouvelle, la vie du P. Lallemant par le P. Champion et la *Doctrine*.

JEAN CADIER, *Calvin*. Genève, Labor et Fides, 1958 ; in-12, 192 p.

Les non-initiés trouveront dans l'ouvrage de M. C. un portrait du Réformateur peint avec compétence. Pas de découvertes originales, mais les faits historiques essentiels pour comprendre le caractère et l'œuvre de « l'homme que Dieu a dompté ».

HENRI CHAMBRE, S. J., *Christianisme et Communisme*. (Coll. Je sais, je crois, 95). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 120 p.

« Le communisme se propose de créer une société et un *homme nouveau* chez qui toute référence à Dieu sera exclue, un homme qui est à lui-même sa propre fin dernière » (p. 9). C'est cette notion-là et non une autre que l'Église réprouve, parce qu'elle ne peut pas ne pas la rencontrer sur son chemin tous les jours dans le dialogue contemporain. Tel est le développement de ce livre, qui rend compte de la doctrine communiste en ses ramifications les plus diverses, pour autant qu'elles sont commandées par ce même coefficient.

JACQUES LOEW, *Journal d'une mission ouvrière, 1941-1959*. (Coll. Rencontres, 55). Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; in-12, 476 p.

Le Père Loew, dominicain, travaillait comme docker à Marseille depuis 1941. En 1947, il fut chargé de la paroisse de La Cabucelle, tout en continuant son travail. Responsable de la Mission Ouvrière Saint-Pierre-et-Saint-Paul, il s'occupe actuellement de la formation des futurs missionnaires de ce groupe. Le présent volume, faisant suite à *En mission prolétarienne*, publie tous les rapports rédigés en dix-huit années par cette équipe. Expériences, découvertes, difficultés au sein de l'équipe, toute la vie de la mission passe sous nos yeux, jugée avec lucidité. En annexe, les statuts de la Mission, Institut séculier missionnaire, élaborés en 1954 et résumant l'expérience acquise depuis 1941. Livre important par sa valeur de témoignage objectif sur la vie d'une mission ouvrière. On pourra également apprécier telle remarque ou constatation sur la mentalité ouvrière.

The Batsford Bock of Christmas Carols edited by CYRIL TAYLOR. Londres, Batsford, 1957 ; in-4, 80 p., ill.

Ce volume, avec son abondante illustration en couleurs et son choix de trente-trois Noëls serait un cadeau fort apprécié dans bien des familles. Les mélodies sont données sans harmonisation ni accompagnement. L'introduction générale et les brèves notes sur chaque chant sont très utiles. L'éditeur a cherché son butin dans plusieurs pays et à travers cinq ou six siècles.

Imprimatur :

F. TOUSSAINT, vic. gen.
Namurci, 15 junii 1960.

Cum permissu superiorum.

IRÉNIKON

Tome XXXIII 3e trimestre 1960

Éditorial.

L'article de M. N. A. Nissiotis qu'on lira ci-après révélera au lecteur, en même temps qu'un aspect de la réaction d'un théologien orthodoxe contemporain devant l'évolution de la théologie dogmatique, la confirmation et l'appui que celui-ci a pu retirer d'une idée mise en avant à plusieurs reprises, et notamment à l'assemblée œcuménique de Rhodes en 1959, par un théologien luthérien, le Prof. Schlink de Heidelberg : « La théologie comme doxologie ».

Une telle attitude devant la théologie scientifique n'est pas neuve. On la trouve en Occident à différentes reprises depuis le moyen âge, en opposition avec l'aristotélisme, et elle avait eu des antécédents dans la pensée patristique.

L'auteur de cet article avait publié en grec en 1956 une thèse importante « Existentialisme et foi chrétienne » (cfr ce fascicule d'Irénikon, p. 413)*, dans la perspective de laquelle il faut se placer pour comprendre sa présente étude. Si la théologie est pour lui « le mouvement éternel de l'Esprit de Dieu... qui devient, dans sa phase finale, poésie, hymnodie, iconographie »* (p. 306) *et ne peut relever de la recherche scientifique humaine que dans ses préambules lointains, elle trouve néanmoins ici un suppôt et une forme et de présentation dans la méthode existentialiste. C'est de là que vient en partie chez lui ce tâtonnement constant dans une expression qui se cherche et dont le lecteur ne pourra voir les contours que lorsqu'il sera arrivé au terme de sa lecture. Tous ne seront point d'accord cependant pour refuser avec l'auteur aux philosophies modernes la possibilité d'atteindre Dieu existant* (pp. 296-297).

Qu'il y ait dans cette étude une vive nostalgie de l'apophasisme cher aux théologiens grecs de toute la période patristique, nous ne nous en étonnerons pas. Qu'il y ait, en conséquence, une mise en garde perpétuelle contre tout anthropomorphisme en théologie, nous le comprendrons également. Il nous paraît cependant qu'il eût fallu nuancer quelque peu ce qui y est dit du sacramentalisme juridique (p. 308), *que nous croyons n'avoir jamais existé comme tel, le sacrement ayant toujours conservé, dans la profondeur de toutes les théologies, son caractère de mystère.*

Tel quel, cet essai ne manquera pas d'intéresser par ses préoccupations nouvelles, et nous remercions l'auteur, directeur adjoint à l'Institut œcuménique de Bossey, de nous l'avoir envoyé. Il nous aidera à comprendre mieux tant de paroles de S. Jean et de S. Paul, qui nous ont parlé abondamment de la gloire du Seigneur, car nous sommes appelés à la posséder : « Ce à quoi il vous a appelés par notre Évangile, pour que vous possédiez la gloire de notre Seigneur Jésus-Christ » (II Thess. 2, 14).

La Théologie en tant que science et en tant que doxologie.

Les progrès et le développement de la science, la transformation du milieu universitaire par l'introduction de nouvelles méthodes de recherche et de nouvelles catégories de pensée, posent constamment à nouveau la question de la nature de la théologie, en tant que science. Cette question a une importance particulière pour la théologie systématique, c'est-à-dire pour les principes, la méthode et le but de l'exposition des vérités théologiques selon un système de pensée et une terminologie bien définis, ayant une valeur scientifique objective.

A première vue, la théologie systématique, surtout dans les temps modernes, s'est toujours développée en relation avec les théories de la philosophie et de la psychologie d'une part, et avec la recherche historique ou exégétique du texte biblique d'autre part. Sur ces bases, elle a souvent tendu soit à vouloir démontrer la vérité chrétienne, soit à chercher le point de contact pour prouver apologétiquement, en tant que science, la nécessité d'une pensée théologique systématique. Le sentiment, la morale, l'intuition, jouent un rôle initial mais non principal dans l'explication, aux non croyants, des raisons que l'on a de croire, et pour offrir au contexte scientifique un point de contact entre théorie et réalité. Cet effort méritoire, accompli par la théologie du moyen âge et par le thomisme, par la théologie allemande des deux siècles passés et par la théologie libérale américaine tenant compte des résultats de la psychologie de la personnalité, ont donné à la théologie systématique un éclat particulier parmi les autres branches de la théologie. Mais il faut avouer en même temps que cet éclat ne va pas sans exercer encore une influence dangereuse et risque de faire dérailler la

théologie en la détournant de son but principal et en la réduisant à n'être qu'un système moral et psychologique, destiné à justifier la raison d'être scientifique de la pensée théologique. La théologie risque alors de perdre sa splendeur patristique, et en même temps la simplicité, la profondeur et la beauté d'une réflexion reflétant fidèlement et strictement la lumière révélée par Dieu dans la gloire de son incarnation, de son sacrifice et de sa résurrection.

La théologie systématique, couronnement de la pensée théologique, ne doit pas s'inquiéter de n'être pas considérée comme une science, car elle n'a pas pour but de défendre le prestige de la pensée humaine, de la science et des catégories gnoséologiques ; elle se développe dans le Saint-Esprit, dans la sainteté de vie et pour la gloire de Dieu. C'est pourquoi il faut admettre en toute franchise que dans sa phase principale, finale, dernière, la théologie n'est pas une science. Elle n'a pas pour fonction de démontrer le bien-fondé de ses bases et ne vérifie pas ses propositions par la réalité objective. Elle ne prouve pas expérimentalement — dans le sens psychologique ou rationnel — la relation entre le sujet pensant et l'objet de sa pensée, qui est Dieu lui-même. Car, comme nous allons le voir par la suite, ce sujet pense, poussé par des présuppositions qui n'ont rien à voir avec des propositions scientifiques. L'objet, Dieu, ne peut pas devenir pour la pensée humaine un objet pur, au sens scientifique.

D'autre part, la pensée philosophique contemporaine est influencée d'un côté par l'esprit positiviste de notre temps et de l'autre par la passion de l'homme à l'égard de ses œuvres ; elle n'offre plus la possibilité de créer de grands systèmes métaphysiques, à la fin desquels, par delà la révélation en Christ, on pourrait placer le Dieu personnel. Le néo-positivisme, en libérant la pensée du problème de l'Esprit Absolu et de la chose en soi, et l'existentialisme, avec sa base phénoménologique qui remplace la relation sujet-objet par la conception du Néant dans notre conscience anxieuse au-delà de cette relation, ont suffisamment démontré la nécessité de limites strictement réalistes à la recherche philosophique. Dieu ne peut pas être connu à travers la réalité objective ou à travers des théories métaphy-

siques, parce qu'il ne se cache plus comme le fondement immédiat de tout être, existant derrière les choses, les formes et les lois de la vie, attendant d'être révélé par la raison humaine. Il n'y a pas de ligne directe, de continuité, entre l'expérience de la réalité et le monde spirituel. Il faut toujours opérer un saut pour parvenir à un autre genre de pensée et arriver à la métaphysique théologique. Il y a certainement aujourd'hui comme toujours une forte tendance métaphysique dans toute science, mais cette métaphysique est réaliste, c'est-à-dire qu'elle est un jugement sur la relation entre le sujet pensant et l'objet spécial de la pensée après la caractérisation, l'évaluation et l'exploitation du deuxième par le premier, et ce jugement a une valeur pratique pour la vie quotidienne. Dieu n'est pas le dernier chapitre de cette métaphysique, heureusement !

Nous avons le droit, je pense, de soutenir l'opinion que la philosophie classique grecque et surtout l'aristotélisme ne procurent pas plus que la philosophie moderne la possibilité d'enseigner une métaphysique théologique dans le sens chrétien. La philosophie non plus, d'ailleurs. Tenter un tel effort, c'est ajouter une fin hétérogène à la pensée grecque ; c'est ce qu'ont fait les penseurs arabes du moyen âge. Les Pères grecs se sont montrés très prudents sur ce point. Ils ne se sont jamais identifiés avec la pensée grecque et ils n'ont jamais fait de la métaphysique systématique à partir d'un système philosophique particulier. Mais ils connaissent bien cette philosophie. Elle leur sert de discipline de pensée, de stage préparatoire, de terminologie pour préciser leur pensée dogmatique, et surtout d'introduction à la sagesse chrétienne. Ainsi, la philosophie est pour eux à la fois bonne et mauvaise, inspirée de Dieu et pleine de mensonges et de fantaisie. Elle peut enseigner les méthodes de la pensée, elle est un exercice de l'esprit, surtout la dialectique platonicienne. Mais elle est dangereuse si, en tant que système, elle influence la pensée chrétienne. Il est très faux de qualifier la théologie des Pères grecs de platonicienne à cause d'une sorte d'éclectisme typologique et d'admiration formelle pour cette philosophie que l'on trouve chez certains Pères. Il y a chez les Pères trop d'éléments non seulement étrangers à cette pensée mais franchement contraires,

comme nous allons le voir, du fait de l'élément doxologique, fondé d'une part sur la relation avec Christ à travers l'Église, et de l'autre sur la sainteté du théologien chrétien qui réduisent à néant la possibilité d'un mélange direct avec la pensée païenne. L'élément doxologique écarte toute continuité de cette pensée en évitant de transformer le système en une sorte d'apologétique chrétienne, comme si on affublait une statue classique de vêtements sacerdotaux chrétiens. Pour les Pères grecs, la théologie, bien qu'elle soit la pensée au sens le plus profond, présupposant une préparation philosophique approfondie (chose profondément nécessaire et inévitable pour toute pensée humaine), n'est pas une préoccupation philosophique ou scientifique, mais une pensée priante, un exposé sur la réalité, déjà vécue dans l'Église, de la relation entre Dieu et l'homme. Il s'agit d'une pensée doxologique et eucharistique de l'homme se trouvant déjà engagé par la force du Saint-Esprit sur le chemin de la sainteté. En accord avec ces premières remarques, et fidèle à cette tradition patristique, nous pouvons dire que la théologie a un aspect inférieur scientifique et un aspect supérieur doxologique. Personne ne peut nier que certaines branches de la théologie exigent un travail de recherche ; elle se base sur des textes qui nécessitent une étude critique en ce qui concerne la langue et le milieu historique. Elle doit découvrir des méthodes efficaces pour exposer les idées centrales de ces textes et pour formuler systématiquement les principes fondamentaux, afin de pouvoir définir avec précision les limites de la vérité, contre la fausse interprétation de cette base sur le plan littéraire.

Mais la vraie théologie, dans le sens patristique grec, nous montre que son commencement est antérieur à cet épistémonisme, bien que celui-ci soit regardé comme point de départ nécessaire. La vraie théologie dans ce domaine de la foi personnelle vécue n'a pas, au sens scientifique, de critère objectif valable pour tous, et ses théories ne peuvent pas être prouvées après coup comme conformes aux exigences de la raison humaine et de la réalité sensible et immédiate. Il manque à cette théologie la proposition et la démonstration, le commencement et la fin, parce qu'ils appartiennent exclusivement à la relation

personnelle du théologien avec Dieu. Certes, toutes les créatures manifestent la gloire de Dieu. Mais cette gloire n'est pas le thème central dans la théologie des Pères, parce que cette gloire est statique et esthétique, tandis que la raison humaine, pour autant qu'elle est transformée en pensée et conçue à l'image du Logos divin incarné, est appelée par Dieu à être le lieu par excellence de la théologie.

Dans cette théologie purement transcendentale et contemplative, la critique a souvent commis l'erreur de découvrir un mélange idéaliste entre la philosophie ancienne (surtout le platonisme) et la pensée patristique. Mais cette critique superficielle n'atteint que le domaine préparatoire de cette pensée et cherche à prolonger des analogies inexistantes au stade supérieur de la théologie byzantine. Elle ignore complètement l'élément doxologique, qui constitue la grande différence, bien que je ne puisse dire l'opposition. En effet, dans son agnosticisme théologique conséquent, le platonisme cherche la vérité qui ne peut pas ne pas être révélée, suivant son nom *ἀ-λήθεια*.

La théologie des Pères ne décrit pas seulement la révélation en Christ comme aboutissement de l'attente platonicienne d'une révélation de la vérité finale, au moyen de la substance et des idées platoniciennes ; elle exprime plutôt dans sa dernière phase la continuation de cette révélation dans l'existence du théologien transfigurée par la gloire de Dieu. La philosophie est pour le platonisme, et surtout pour le néoplatonisme, la recherche considérée comme une attente de la révélation de l'être, en tant qu'essence de toutes choses ou en tant que sphère supérieure de la création. La théologie chrétienne, pour l'Orthodoxie grecque, ne rejette pas cet élément d'attente au point de vue humain, parce qu'elle comporte des qualités positives en ce qui concerne la préparation de l'esprit pour la réception de la nécessité logique d'une révélation divine. Mais cette théologie devient ensuite raisonnement profond sur la gloire de Dieu, le Logos de la *δόξα τοῦ θεοῦ*, parce que Dieu se révèle comme gloire dans la chair et se révèle continuellement désormais dans le Logos de toute chair qui est aussi en unité avec l'Esprit de Dieu.

La gloire de Dieu est la base, le critère et la catégorie fonda-

mentale et finale de la théologie métaphysique. Je ne veux pas soutenir l'idée que la *doxa* est l'expression immédiate, presque identique, de la foi, ce qui pourrait nous conduire vers un fidéisme irrationnel méprisant la valeur de la pensée humaine capable de raisonner sur l'acte de Dieu ontologiquement ; mais je dirai qu'au point de vue théologique, la gloire de Dieu se place entre la foi et la connaissance. Elle crée la distance en faveur du Dieu révélé, qui garde ainsi sa Seigneurie absolue sur la pensée humaine, et en même temps elle opère, elle « activise » la relation entre les deux. Ainsi, la foi et la connaissance ne s'opposent pas, mais elles progressent mutuellement dans une relation où la deuxième reste toujours dépendante de la première. On croit en Christ afin que, dans le Saint-Esprit, c'est-à-dire par la transfiguration de l'existence du croyant pensant et dans la lumière de la révélation de Dieu dans sa gloire, on puisse être appelé à mieux connaître, c'est-à-dire à naître avec le Logos à une pensée illuminée par cette gloire. Dans ce sens, on se place, en tant qu'il s'agit d'une théologie doxologique, au-dessus d'un fidéisme irrationnel, d'un agnosticisme philosophique ou d'un rationalisme théologique se construisant à partir des catégories purement gnoséologiques.

Par conséquent, plus la foi du théologien s'exprime en tant que transfiguration personnelle, plus la connaissance divine et la théologie deviennent dignes de leur nom. Si donc on veut aborder le thème de la gloire comme catégorie de la pensée théologique, on doit commencer par la personne du théologien. Au lieu de parler d'une relation première, directe, entre connaissance et théologie, il serait préférable, comme introduction indispensable, de s'arrêter au début sur la relation entre théologien et théologie. Car toute théologie conçue sur cette base méta-scientifique, ne prétendant pas avoir des exigences d'acceptation générale par la raison humaine, est, sans être individualiste, strictement personnelle. La théologie dans sa phase dernière devient l'apanage d'un petit nombre de personnes qui ont réussi à s'élever par la révélation dans la grâce de la gloire divine et offrent leur pensée comme une glorification raisonnable de l'œuvre de Dieu, comme un hymne à la connaissance de Dieu. La théologie doxologique est le sommet

de la pensée humaine qui veut suivre le Logos divin, qui tente de s'identifier avec sa gloire révélée en Christ et se manifeste comme présence réelle dans la vie du théologien. La théologie est une pensée de vie et une vie pensante. Il n'y a plus de sagesse abstraite, mais un verbe incarné dans la forme vivante de la transformation existentielle du théologien. Incarnation signifie révélation de la glorieuse coexistence de Dieu et de l'homme ; la théologie est l'expression de l'énergie divine comme gloire, glorifiée dans la personne de Jésus, complétée et acceptée par la foi, et interprétée par la pensée, sur le plan ontologique. Dans le théologien, c'est la force de transfiguration opérant existentiellement. Ce double sens de la gloire est exprimé par les Pères grecs suivant les paroles de saint Jean par le verbe *θεᾶσθαι* voir, contempler le Christ dans son essence en tant que fils de Dieu comme gloire (I, 14). Le Verbe a une voix active et passive en même temps, montrant la manifestation objective de la gloire, mais aussi vue et contemplée seulement par les yeux purs de ceux qui sont devenus, par Jésus-Christ, les fils de Dieu.

Il est évident qu'une théologie conséquente, en plus d'une pensée pénétrante pour sonder les ténèbres d'incompréhensibilité de l'essence de Dieu, exige que cette pensée participe réellement à l'énergie du Saint et du Sacré. C'est à cause de cela qu'on ne parvient jamais à comprendre la mystique orthodoxe et par conséquent l'aspect doxologique de sa théologie, si l'on ne met pas d'emblée en relief la signification capitale de l'incompréhensibilité de Dieu, base commune et respectée par tous, bien qu'apparemment négative, de la théologie doxologique. C'est à partir d'elle que les caractères d'une nouvelle connaissance théologique surgissent dans la révélation divine. L'élément doxologique dans la théologie est une double admiration : d'abord celle de la pensée humaine humiliée devant le mystère caché, même après la révélation en Christ de l'essence de l'être divin ; ensuite, celle de la possibilité de sa connaissance par la communion aux dons saints de Dieu qui résultent d'une transfiguration personnelle à l'image de la sainteté révélée.

La théologie des Pères grecs a toujours été, et est restée fidèlement conséquente à l'incompréhensibilité de Dieu. Je

dirais que c'est le dogme le plus fondamental, et qui n'a pas conduit à l'agnosticisme mais à l'action du Saint-Esprit, qui anime en nous la connaissance à travers la participation à ces dons. Dieu est vrai et actif dans l'histoire en Jésus-Christ par le Saint-Esprit en tant qu'il reste inconnu dans son essence. Il faut une grande force spirituelle, il faut être déjà pris dans le domaine sanctifiant de l'Esprit, pour rester totalement conséquent à ce dogme. La théologie des définitions et des catégories de la pensée est toujours tentée de tomber dans l'Eunomisme qui, dans son optimisme gnoséologique, a nié l'essence et le départ de la vraie théologie chrétienne [1]. Dans la théologie doxologique, la faible pensée de l'homme, transfigurée par l'énergie divine peut, grâce à cette participation, devenir une force pour penser le mystère de Dieu avec une pleine conscience de la communion avec Dieu à travers son incarnation. Dieu est incompréhensible, mais c'est seulement en tant que tel qu'il est communicable ; il devient alors connaissable pour l'homme en tant que gloire objectivement réelle et, subjectivement, comme force transformatrice de l'existence et de la pensée humaine [2].

Il en résulte pour une vraie théologie que, pour connaître Dieu, il faut d'abord être connu par lui (*Gal.* 4, 9). Puis dans la mesure de l'acte libre de Dieu, manifestant sa Seigneurie et sa gloire objective, il faut que l'homme change sa vie et sa pensée. Dieu n'opère pas suivant nos catégories mais selon sa volonté, sa grâce, et son amour qui permettent à l'homme de se glorifier en le connaissant comme existant en lui. Le Logos ne se donne pas à connaître à ceux qui le connaissent déjà ni par la sagesse ni par la loi divine. C'est un acte ἐφ' ἅπαξ, une révélation unique, nouvelle, qui change tout, et transforme d'abord l'homme à qui elle est offerte. Il est venu au monde chez les siens. On le connaissait, mais on ne l'a pas reçu. Tout dépend de sa réception par l'homme, c'est-à-dire de la nouvelle naissance de l'hom-

1. S. Jean Chrysostome : « C'est de l'hybris, de l'égoïsme aveugle, un blasphème contre Dieu de professer que l'on peut le connaître. Où est la racine de tout mal ? Ici ! de dire que je connais Dieu » (P. G. 95, 1081).

2. C'est à cause de cela que S. Athanase remarque : « Un Dieu qui peut être connu n'est plus un Dieu » (P. G., 11, 213).

me en tant que fils de Dieu. C'est alors lui, le Logos, qui remplit par sa vie et sa parole le *vacuum*, le vide, de l'incompréhensibilité. C'est en Lui seulement qu'il y a la vie, mais cette vie doit devenir ensuite la lumière des hommes (*Jean*, I, 4). Les Pères grecs suivant cet échange entre Logos divin et vie de l'homme, mettent en relation inséparable et réelle la vie en Christ, son progrès, avec la pensée véritablement théologique. Cette unité, qui reflète la parfaite conséquence de l'union entre Dieu et l'homme, jette une lumière dans les ténèbres divines. Par cette lumière, les Pères désignent la pensée théologique en tant que réponse doxologique à l'œuvre de Dieu, vivante et vécue en eux-mêmes. Cette lumière brille seulement en ceux qui la reçoivent dans la repentance, dans une vie transformée, en ceux qui ont été purifiés d'un désir égoïste de connaissance de Dieu qui les empêchait de voir son incarnation dans son Logos, qui est tout : réalité finale, présence, force transfiguratrice et accomplissement de la création. C'est lui qui devient le seul *paidagogos* de la pensée humaine vers le Dieu inconnu.

C'est alors que la connaissance comme catégorie théologique devient l'abstrait de l'*acte de connaissance*, c'est-à-dire de l'acte de la transformation du Logos en vie de l'esprit. La connaissance théologique n'est pas une opération purement et uniquement cognitive de la pensée, semblable à toute autre connaissance ; elle est aussi le résultat de la re-création spirituelle de l'existence humaine. Le verbe *γιγνώσκω* présuppose la communion de Dieu et de l'homme et non une relation spéculative de la raison ; c'est une relation somatique de chair et de sang, d'amour et de vie, pour la naissance d'une nouvelle vie ; c'est semblable à l'incarnation du Verbe, par la communion Dieu-homme, qui est une connaissance réciproque. L'évangéliste Luc utilise le verbe *γιγνώσκω* au moment le plus important, face à l'énergie incompréhensible de Dieu. Car, lorsque l'archange Gabriel annonce à la Vierge, qu'elle va devenir enceinte et enfantera un fils, celle-ci exprime son étonnement. « Comment cela se fera-t-il puisque je ne connais point d'homme ? » (*Luc*, I, 34). Ici *γιγνώσκω* est choisi au lieu de *κοινωνῶ* (être en communion) dans la chair et le sang pleinement par l'Esprit de Dieu. La naissance du Logos divin est le résultat de l'union intime

avec l'Esprit-Saint. Le résultat est et sera toujours la création de la nouvelle existence théandrique [1]. La théologie sur cette base exprime ce fait continuel par la vie dans l'Esprit et la pensée humaine. La connaissance dans ce sens n'est plus l'anamnèse ou la *methexis* platonicienne — simple participation de la pensée aux idées divines et inchangeables — mais la *metousia* par les énergies en nous du Saint-Esprit [2].

Ainsi la pensée théologique n'est jamais autonome ; elle n'est pas soumise à des catégories rationnelles, mais à une catégorie plus fondamentale et englobant la plénitude de l'existence. Elle est la connaissance qui résulte de la communion avec les dons de Dieu. Face à cette connaissance, toute autre catégorie reste partielle, limitée dans le sensible par l'objet immédiat. Le Logos de Dieu devient une théologie de l'homme. Une conception de Dieu qui n'implique pas tout d'abord qu'on soit connu par lui, supprime son essence incompréhensible, fait disparaître Dieu en tant que force transformatrice de l'homme et conduit vers une connaissance morte, c'est-à-dire sans le résultat : la naissance de la nouvelle créature. Dieu, comme objet de connaissance, doit rester toujours le sujet connaissant d'abord l'homme, et ceci est possible seulement dans la communion mystique offerte et réalisée par Lui. Toute pensée en dehors de ce Logos en communion avec la chair conduit à un Dieu défini comme un objet parmi d'autres ; objet de la pensée humaine signifie seigneurie humaine ; l'objet reçoit sa valeur de l'homme. Dans le cas de Dieu-objet, le Créateur devient créature de sa créature. Toute gnoséologie théologique doit présupposer comme expérience vécue et vivante la connaissance de l'homme par Dieu qui signifie recréation spirituelle du théologien. La théologie est l'expression de cette réalité du passage de la mort à la vie ; dans sa vraie nature, elle est donc charismatique, eucharistique et éthique ; elle est la conception dans la pensée de la nouvelle hypostase

1. Syméon le Nouveau Théologien dit : « Nous concevons au sens de faire naître le Logos de Dieu en nous mêmes comme la Vierge » (P. G., 120, 525).

2. S. Grégoire de Nysse dira : « La connaissance est la *metousia* de Dieu » (P. G., 46, 176).

qui se produit par la communion mystique du Saint-Esprit. Il n'y a pas de catégorie ici pour décrire cette « idée », — elle est simplement la vie de la pensée comme une lumière qui nous possède complètement [1]. Pour contempler cette lumière, il faut être illuminé par elle et la tenir comme vie, réalité, incarnation de la parole dans les actes de sainteté.

Arrêtons-nous un instant ici pour clarifier cette unité mystique comme présupposition de la pensée théologique et surtout dans sa relation avec son élément doxologique. Du point de vue de la patristique dans son ensemble et selon la plupart de ses principaux représentants et en faisant usage d'une terminologie moderne toujours en relation avec la doxologie théologique (qui va être développée ensuite), je dirai que cette union mystique ne doit pas être identifiée au mysticisme absolu, c'est-à-dire, à l'union pleine de Dieu à un individu isolé de la communauté de l'Église. Il faut distinguer entre le mysticisme psychologique qui est subjectif, extatique, visionnaire, et le mysticisme ontologique qui a une base objective offerte en commun à tous, dans l'Église. Ce dernier, qui est le mysticisme grec, n'est ni celui d'une philosophie idéaliste qui le concevrait comme une identité de l'Esprit Absolu avec l'Esprit humain, — ni psychologique, rendant inexistantes les relations du mystique avec le monde dans la passivité totale de l'extase et les visions qui s'en suivent. Le mysticisme de l'Orthodoxie est sobre et se trouve toujours en face de l'événement réel historique de l'œuvre salutaire en Christ, continué et achevé en nous par les dons et les fruits du Saint-Esprit. Le remplacement de la métaphysique philosophique par la sotériologie théologique se fait à la lumière de l'union parfaite entre les deux natures, et cette union est répétée dans l'homme par la participation aux dons du Saint-Esprit qui opère cette union.

Pour mieux comprendre cette mystique, il faut revenir à l'élément doxologique dans la théologie. La catégorie de la *doxa*, telle qu'elle se trouve dans les textes bibliques et telle qu'elle est reprise par les Pères grecs, nous aidera à mieux

1. S. Grégoire de Nysse dit : « Voir Dieu signifie être possédé et posséder en même temps » (P. G., 44, 1265).

comprendre d'une part la réalité de cette mystique ontologique et d'autre part la théologie doxologique qui sera son expression authentique. Du moment que la gloire de Dieu est le point de contact, elle est ce qui peut être « vu » de l'essence divine dans le sens où nous avons parlé plus haut. C'est donc dans la gloire de Dieu que cette unité est manifestée et c'est à partir de cette gloire que l'homme parvient à la saisir mystiquement.

La théologie moderne dans sa totalité s'occupe très peu du sens théologique de la *doxa*, qui est une des expressions bibliques les plus fondamentales, en rapport avec l'essence divine révélée. Elle s'occupe beaucoup plus, parfois presque exclusivement, de l'amour de Dieu. Il faut que nous fassions ici une distinction très délicate entre l'amour et la gloire de Dieu, qui nous aidera à mieux comprendre la mystique ontologique par rapport à toute autre déviation. L'amour, en effet, est l'essence de Dieu par excellence ; c'est l'amour qui réalise le plan de la création du monde et le salut de l'homme. Du point de vue de la substance divine et en tant que telle, il est incompréhensible ; l'essence de Dieu est amour, et doit être conçue comme un autre aspect de l'incompréhensibilité de Dieu. Il est, par conséquent, très dangereux de traiter cet amour de Dieu théologiquement comme point de départ, en prenant comme point de contact l'amour de l'homme. Toute analogie ici mettrait la théologie en danger, et l'a souvent fait. Le résultat serait un mysticisme absolu ou psychologique, une théologie romantique, un moralisme sentimental. Car en opérant avec l'amour de Dieu comme avec une catégorie de la pensée théologique, on est trop pressé d'opérer une identité entre l'essence humaine et l'essence divine. D'autre part, pour éviter cet écueil, on modifie l'amour de Dieu en l'interprétant exclusivement en relation avec la justice divine ou avec la colère de Dieu, manifestée sur la croix du Christ, d'où une dialectique kirkegaardienne des relations entre Dieu et l'homme. Dans les deux cas, Dieu est jaugé selon les analogies de l'amour humain. On peut ainsi arriver à la négation de l'incompréhensibilité de Dieu que l'on prive de sa Seigneurie ; le pire serait que ces deux extrêmes — le mysticisme et la dialectique — se rencontrent dans un subjectivisme absolu. Alors le Dieu-amour peut être déterminé

par des critères anthropologiques, soit qu'on le considère comme sauveur de l'homme par nécessité d'amour, soit qu'il offre le surcroît de grâce, sur la croix. Mais on oublie dans tous ces cas que l'amour de Dieu n'est pas sentimental ; c'est un amour souverain ; c'est l'amour du Seigneur. C'est le plus grand et le plus profond mystère de l'essence inconnue de Dieu. Ce mystère incompréhensible se révèle par la gloire et dans la gloire de Dieu, poussé à se révéler par son essence inconnue qui est l'amour. La gloire divine se place entre l'amour divin et l'homme, créature et objet de cet amour, pour réaliser dans le Fils l'union plérosée entre les deux et opérer les dons de cette union dans l'homme par le Saint-Esprit. En d'autres termes, nous pouvons dire que la gloire de Dieu, étant la phase finale de sa révélation, s'exprime dans le contact de Dieu avec l'homme pécheur après la chute, à travers l'union en Christ par le Saint-Esprit. Cette gloire est l'amour inconnu de Dieu, son essence agissant dans la révélation. Elle est sa révélation. La gloire est la manifestation de l'essence incompréhensible de Dieu qui devient accessible à l'homme. Elle est le point de contact entre l'œuvre de Dieu et la possibilité pour l'homme d'y participer.

La gloire n'est pas d'abord la majesté de Dieu en tant que Créateur et ne doit pas conduire à une admiration esthétique de la création divine, mais elle est la gloire du Fils assis auprès du Père avant que le monde fût (*Jean* 8, 18). La gloire est la force de Dieu qui rend son amour actif et communicable en Christ ; elle est la manifestation de cette même gloire dans le Fils. Le mystère du salut est non seulement une révélation mais une énergie de la gloire de Dieu (*Jean* 13, 31), incarnée en Christ et plérosée en nous par le Saint-Esprit, étant trinitaire, en tant que communion parfaite des trois hypostases. Mais cela ne signifie point que l'homme reste le spectateur passif de cette gloire. La vraie mystique théologique commence dès le moment où cette gloire de Dieu par le Fils devient gloire de ses disciples et de tout croyant. Saint Paul, en parlant aux Thessaloniciens de la sanctification de l'Esprit ajoute : « C'est à quoi il vous a appelés par notre Évangile, pour que vous possédiez la gloire de notre Seigneur Jésus-Christ » (*II Thess.* 2, 14). La gloire de Dieu en Christ devient la gloire des hommes. Contempler la

gloire signifie y participer pour être recréé. Il n'y a pas de spectateur de la gloire de Dieu. Personne ne peut la décrire sans y participer. Quand on contemple cette gloire, on la reflète sous l'action du Saint-Esprit. « Nous tous qui, le visage découvert, contemplons comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de gloire en gloire, comme par le Seigneur l'Esprit » (*II Cor.* 3, 18). Le Père se glorifie non seulement par le Fils mais aussi par les œuvres des disciples (*Jean* 15, 8).

Cette gloire par la sanctification est la co-glorification de l'homme en Christ et devient lumière de la connaissance en communion avec le mystère révélé. Ainsi la base gnoséologique de la théologie mystique trouve son expression complète dans l'élément doxologique. La *doxa* de Dieu est la seule catégorie ontologique de toute pensée véritablement théologique qui veut rester fidèle au principe de l'incompréhensibilité de Dieu. Le thème de la lumière mystique ne concerne pas la connaissance de l'essence de Dieu à travers une fusion avec elle de la nature humaine, mais la connaissance de sa gloire par participation à travers les fruits du Saint-Esprit.

Rien n'exprime mieux l'essence de Dieu que sa gloire. Et cette gloire est pré-créationnelle, se manifeste dans la création, dans l'incarnation du Logos, dans le salut de l'homme, dans le jugement dernier, et dans le plérôme eschatologique. Toute la Bible raconte la manifestation de la gloire de Dieu. L'homme est appelé à la glorification par la connaissance de la gloire comme lumière en lui, c'est-à-dire par le fait qu'il s'y abandonne totalement, ce qui le transfigure.

Dans cette situation de vie dans le salut de Dieu, la pensée humaine ne dispose pas de catégories rationnelles. Elle ne pense pas pour définir les raisons de sa structure, mais pour pénétrer le mystère qui peut être connu à partir de catégories de vie qui opèrent déjà en l'homme. L'abstraction concernant le rapport entre sujet et objet, et les catégories de la pensée scientifique deviennent ainsi superflues, face à la relation entre vie et acte. C'est une nouvelle relation, une révélation des forces supérieures qui fait de la conscience de l'homme le centre d'une nouvelle connaissance ayant des caractères objectifs, au moment où elle

devient un acte subjectif. Elle a une réalité objective mais qui n'existe qu'au moment où elle commence à opérer dans l'être du sujet par ses qualités dynamiques, restant objectivement incompréhensibles. La gloire divine pour la pensée est cette transformation de l'inconnaissable incompréhensible, vécu par l'homme. C'est une gloire, parce qu'elle dépasse toujours nos possibilités cognitives, mais elle possède les caractères aptes à faire connaître au sujet pensant en soi l'objet vivant, jusqu'alors inconnu. Dans ce sens l'homme comprend l'acte de Dieu comme gloire et pense par elle parce que la gloire est, en tant que *doxa*, une opinion qui provient de l'énergie d'un fait réel et objectif, exprimée par une pensée qui est animée et complètement possédée par la nature salutaire de ce fait objectif. L'incompréhensibilité de Dieu se révèle dans sa gloire, au moment où il connaît les hommes, s'abaissant comme Seigneur et prenant dans son Logos, par l'unité de la chair, toutes les qualités de l'homme connu par *lui* ; et l'homme en se connaissant grâce à Dieu inconnu pense dans la lumière de cette connaissance. Cette pensée aura donc, comme catégorie fondamentale, le fait d'être connue et la pensée qui résulte de ce fait sera le reflet de cette unité réalisée par l'objet connaissant. Dieu comme connaissant ne peut devenir connu que dans sa gloire, manifestée dans son acte de nous connaître, c'est-à-dire dans notre changement total selon son acte qui nous fait communier avec sa gloire, (« de gloire en gloire, comme par le Seigneur, l'Esprit », *II Cor.* 3, 18).

Donc, la pensée théologique ne procède pas suivant une fusion d'essence avec Dieu, elle n'est pas le produit d'une expérience elle n'est pas le résultat d'un choc psychologique ressenti par l'esprit humain dans un moment extraordinaire de négation de soi-même. La théologie reflète la gloire de Dieu qui se réalise objectivement et devient compréhensible comme sagesse, lorsqu'elle devient vie et force de transfiguration. Mais dans la pensée, cet acte est la lumière de Dieu en nous. C'est précisément la lumière de la gloire divine qui est le point de contact dans nos cœurs. C'est alors que la vraie théologie commence. C'est Dieu qui allume en nous, par notre changement existentiel vers la voie de la sainteté, la lumière de sa gloire pour nous faire

connaître son mystère qui est infini. (« Le Dieu qui a dit que du sein des ténèbres brille la lumière est celui qui a brillé dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu qui est sur la face de Christ » *II Cor.* 4, 6).

La théologie doxologique est le mouvement éternel de l'Esprit de Dieu qui nous révèle ainsi la majesté, la seigneurie et l'amour de l'essence divine dans nos vies. Ce mouvement ne s'arrête ni au mysticisme psychologique conduisant à la satisfaction extatique, ni à la passion dialectique qui ne procure pas un instant de repos entre le « oui » momentané de Dieu et le « non » permanent de l'homme révolté et ne permet pas d'exprimer une pensée stable et certaine de cette gloire divine. Le mouvement de la doxologie est un effort ardu de la pensée vers le sommet. Elle ne nous laisse pas retomber en arrière, car elle est toujours attirée non par notre pensée, mais par l'Esprit de la gloire de Dieu qui est le seul Seigneur, au-dessus de toute opposition du monde. L'élément mystérieux dans cette théologie, c'est précisément que la fin de ce mouvement doxologique se produit par le fait que c'est notre pensée qui est finie, mais appelée en même temps à se tenir dans la gloire infinie de Dieu. En effet, le sujet pensant n'est plus le penseur pécheur, mais l'objet de cette pensée : Dieu le Saint et le Sauveur. Sur le plan humain, il y a une limite à l'expression du Logos de cette *doxa*, parce que les moyens dont l'homme dispose ne parviennent pas à exprimer pleinement le mystère réel qui dépend d'une vie dépassant les possibilités humaines et se trouvant toujours dans les mains de Dieu. Alors, la théologie doxologique, dans sa phase finale, devient poésie, hymnologie, iconographie

S'il n'y a pas de limite, sur le plan divin, il y a en nous en revanche des apories, des souillures qui nous voilent le soleil de la gloire divine. Le péché expose le théologien à des éclipses soudaines de cette lumière. Mais ce sont des chutes et des renaissances ; on tombe pour s'élever et pour se purifier par le feu de l'Esprit. C'est une mort en vue de la vie et de la renaissance continuelle. La doxologie est ascendante, malgré les chutes. Cette dialectique de mort et de vie est l'âpre bataille du théologien. C'est sa part décisive dans l'acte de sa re-création par Dieu, sa seule contribution, mais elle est indispensable. L'ascension vers

la lumière s'accomplit donc par la repentance — qui conduit à un changement de vie — et par une nouvelle orientation vers la contemplation divine.

C'est pourquoi toute vraie théologie doxologique traite forcément de la misère de l'homme qui est d'autant plus noire qu'elle est éclairée par la gloire de Dieu. Toute hymnologie doxologique est entrecoupée par les « Kyrie eleison » du peuple glorifié. Dans les icones, la splendeur et la pureté des yeux des saints — qui sont revêtus des vêtements du culte céleste — cachent des corps faibles et misérables. Mais dans la repentance active, existentielle, toutes ces misères et toutes ces chutes ne sont que des interruptions ; tout est possédé par la lumière qui ne s'éteint jamais, dans la foi vivante, c'est-à-dire en unité mystique avec le Logos. Tout est attiré en haut, où siège la gloire divine, objectivement réelle.

Bien que le péché personnel accomplisse en nous sa danse furieuse, l'élément doxologique donne à la théologie le repos dans la lumière incréée. Cette lumière apparaît une fois pour toutes dans l'histoire, par l'incarnation du Logos, sa crucifixion et surtout sa résurrection. Le Seigneur et sa Seigneurie ainsi manifestés ne peuvent être diminués par la condition de l'homme, sinon nous en arriverions à abaisser Dieu dans nos misères et à faire de l'anthropologie plutôt que de la théologie.

A travers la repentance, tout devient positif et permet à l'homme de se tenir dans la gloire de Dieu. La repentance nous rappelle notre situation tragique ; elle est l'expérience douloureuse de notre faiblesse en face de Dieu. Par conséquent, dans une vraie théologie préservant la Seigneurie du Seigneur, la repentance devient pour l'homme la seule possibilité de poursuivre l'itinéraire vers la gloire divine. L'étape dernière et suprême de la vraie théologie méta-scientifique est la pensée basée sur la repentance, mais attirée, dirigée et accomplie par la fin victorieuse du Seigneur dans sa gloire.

Dans ce sens, la théologie doxologique est mystérieuse, car le commencement et la fin de ses catégories se trouvent cachés dans la lumière révélée de l'essence incompréhensible de Dieu. Elle est mystérieuse, mais non pas sacramentelle. Il faut faire ici une distinction subtile permettant de mieux comprendre la théologie orientale. Il y a dans la théologie un autre acte qui

peut diminuer la Seigneurie de Dieu. Je veux parler d'une sorte de théologie que j'appelerai « juridisme théologique », qui s'occupe principalement de la qualité et de la quantité du salut obtenu par le sacrifice de la Croix du Christ.

Elle étudie le quoi, le combien et le comment de la justification de l'homme, suivant des analogies juridiques humaines, tendant à évaluer et à mesurer l'œuvre glorieuse de Dieu. Le juridisme supplante ainsi le mystère de Dieu. Il proclame le salut au nom de Dieu, en faisant un effort pour définir la gloire par des concepts purement humains. Il s'agit d'une conception anthropomorphique du sacrifice salutaire, qui n'a pas de relation avec la repentance de l'homme, ni avec le plérôme dans la résurrection. C'est la proclamation de l'homme innocenté en face de Dieu, sans sa participation à ce mystère de salut.

Pour respecter l'essence de la gloire divine, la théologie doxologique s'est écartée de toute discussion sur ce mystère qui se trouve absolument dans les mains de Dieu et se manifeste simplement comme gloire dans le monde. Les Pères grecs semblent pauvres sur ce chapitre, en comparaison avec la théologie occidentale. La cause de cette pauvreté se trouve dans leur retenue face à l'épistémonisme légaliste de la pensée humaine. La théorie théologique la plus superficielle aux yeux d'un orthodoxe serait le système qui voudrait prouver, mesurer, le surplus de la grâce. La doxologie est le raisonnement sur le mystère de Dieu. Le *sacramentum*, au sens juridique, est une défiguration de cette gloire, alors que le mystère dépend totalement de l'acte de sanctification de Dieu qui se poursuit par notre transfiguration par le Saint-Esprit. Le juridisme justifié une fois pour toutes, donne la sécurité, légalise ce qui dépasse la compréhension humaine, restant christomoniste. Il risque d'inspirer à l'homme une passivité totale. Ce juridisme sacramentel est un arrêt erroné, à mi-chemin du salut, créant la religion d'une nouvelle loi. Toute théologie non doxologique est menacée du danger de s'emprisonner elle-même dans des catégories de la pensée humaine. L'élément doxologique ouvre l'horizon vers Dieu. Il constitue une pensée toujours orientée vers la révélation mystérieuse de Dieu, nourrie par cette révélation qui connaît son point culminant dans la résurrection, victoire sublime de Dieu dans ce monde. D'autre

part, l'idée du mystère ne s'identifie pas au sens de l'abstrait dans la théologie. Mystère ne veut pas dire espace infini dans lequel la raison humaine peut voler sans base et sans fin. Le mystère doit être compris toujours à partir du fait objectif et réel de la révélation de la gloire de Dieu. La théologie mystique est ontologique en tant qu'elle a comme base de pensée la réalisation de cette union entre gloire de Dieu et gloire de l'homme, entre Esprit de Dieu et chair de l'homme, entre saint et pécheur, entre grâce et repentance dans l'Église. Cela signifie que le mystère est révélé et donné, non pas à l'individu, mais à chacun dans la communion de tous. La pensée théologique est donc fondée sur une réalité qui nous est commune et qui est conçue comme l'offrande eucharistique de tous. La théologie dans sa réalisation suprême ne saurait être que communautaire dans l'Église. Certes, cette théologie est l'apanage d'esprits qualifiés qui se distinguent dans la communauté chrétienne par ce charisme particulier, mais il ne doit pas s'agir de subjectivisme. Cette théologie est à la fois strictement personnelle et représentative de la communauté. La gloire de Dieu ne se révèle pas au mystique dans la situation psychologique de l'extase et de la solitude qui anéantit toute relation avec les autres hommes, mais se révèle à tous les enfants unis parfaitement entre eux par la participation à ce mystère.

La théologie doxologique, en tant qu'offrande eucharistique de la communauté de l'Église, ne peut pas être limitée à un dialogue entre Dieu et le théologien dans une relation moi-toi. Bien qu'elle soit l'offrande d'une personne, elle est en même temps le culte raisonnable de l'Église entière, qui reconnaît dans cette théologie l'expression suprême de la gloire divine. La voix de la théologie personnelle devient ainsi la voix eucharistique de tous les membres du corps mystique. C'est là le fondement de la tradition dynamique de l'Orthodoxie. Cette tradition n'est pas une loi à laquelle il faut se soumettre comme à une obligation. Ses dogmes expriment la définition nécessaire pour écarter l'hérésie. Les dogmes d'une théologie doxologique sont l'expression de la gloire de Dieu manifestée par l'unité de l'Église. Ils sont aujourd'hui comme ils étaient toujours et comme ils seront pour toujours notre voix, notre prière, notre foi, notre vie.

Sur la voie de cette théologie, tous les théologiens sont invités à penser en tant que membres de l'Église, représentant la gloire commune accomplie par Dieu en tous. La théologie comme pensée priante dans la communion des Saints et comme eucharistie est le couronnement suprême de la pensée humaine. Elle nous sauve des mesquineries de la recherche qui a son but en elle-même, nous libère de la division et nous conduit à l'unité de vie et de pensée dans l'Église. Il ne faut pas nous bercer d'illusions. Il n'est pas facile d'écrire une théologie véritable en tant que doxologie de l'Église. Seuls ceux qui sont transfigurés par la sanctification et la repentance continuelle et qui vivent dans la communion de la gloire de Dieu peuvent contempler le mystère de Dieu. C'est l'œuvre de la science dernière et suprême, de la science sacrée, l'œuvre de penseurs à la fois humbles et puissants, enracinés dans la communion de tous les membres du Christ et offrant en leur nom leur théologie comme une diaconie à la gloire de Dieu.

Dr. N.A. Nissiotis,

Directeur adjoint de l'Institut œcuménique de Bossey.

La vision de Dieu dans l'œuvre de saint Irénée [1].

Saint Irénée a consacré presque entièrement l'un des plus longs chapitres du livre IV de l'*Adversus Haereses* à esquisser une théologie de la vision de Dieu. Ce chapitre, le 20e, fait la synthèse entre plusieurs données de sa doctrine ; loin d'être un hors-d'œuvre dans son argumentation, il compte parmi les pages centrales et les plus denses de son ouvrage ; il pose aussi quelques problèmes qui méritent de retenir l'attention.

Ce chapitre 20 du livre IV se rattache étroitement au précédent dans lequel l'évêque de Lyon rappelle que le Dieu créateur est insondable et incommensurable et qu'il ne peut pas y en avoir d'autre au-dessus de lui. Dans sa main il contient toutes choses et c'est cette même main qui illumine les cieux et ce qui est sous le ciel ; c'est elle aussi qui scrute les reins et les cœurs [2].

Au début du chapitre 20, Irénée affirme à nouveau : nous ne pouvons connaître Dieu selon sa grandeur, le Père ne peut être mesuré. Il va dès lors expliquer ce que nous pouvons connaître de Dieu : quelle gnose pouvons-nous donc avoir de Dieu, s'il est inaccessible par nature ? Tout le chapitre 20 va répondre à cette question essentielle, frôlée plus d'une fois au cours des trois premiers livres, mais jamais abordée de front

« Nous ne pouvons donc pas connaître Dieu *selon sa grandeur*, car il est impossible de mesurer le Père ; pourtant *selon son amour* (car c'est lui, cet amour, qui par le Verbe nous conduit à Dieu), nous avons appris dans l'obéissance qu'il est un Dieu si grand et que c'est lui-même qui par lui-même a créé, choisi et orné toutes choses et les contient » [3].

1. Communication présentée au Congrès de Patristique d'Oxford 1959.
2. IV, 19, 2-3.
3. IV, 20, 1.

Cette opposition entre la connaissance de Dieu selon sa grandeur et celle que nous avons de lui selon son amour, en rappelle une autre : celle établie au livre II entre la transcendance de Dieu et sa providence. Contre l'opinion des hérétiques qui veulent que le Dieu suprême ait été invisible aux anges et au démiurge inférieur, Irénée affirme que ce Dieu pouvait, de fait, être invisible en raison de sa transcendance *(propter eminentiam)*, mais qu'en aucune manière les anges ne pouvaient l'ignorer, en raison de sa providence *(propter providentiam)*. Cette providence qui s'étend à toute la création, Irénée la compare à la domination de l'empereur : bien de ses sujets ne l'on jamais vu, mais tous le connaissent en raison du pouvoir qu'il exerce partout. Ainsi de Dieu. Sur terre les êtres animés dépourvus de langage le connaissent pourtant, qui tremblent à la seule invocation de son nom [1].

Malgré des points de contact évidents, le texte du livre IV marque, sous une perspective un peu différente, un progrès dans la pensée : à la notion de providence s'est substituée la notion d'amour ; par l'amour le Verbe nous conduit à Dieu. Déjà au livre III, tout entier consacré à la personne du Christ, Irénée avait donné la clef de cette connaissance de Dieu dont le Verbe est le médiateur. A propos du miracle des noces de Cana,il indique que c'est le Fils qui se révèle : Dieu qui a créé le monde et les fruits de la terre, donne, dans les derniers temps, au genre humain par son propre Fils la bénédiction de la nourriture (la multiplication des pains) et la grâce de la boisson (le miracle de Cana), lui l'incompréhensible les donne par le compréhensible, lui l'invisible, par le visible, son Fils. « Dieu en effet personne ne l'a jamais vu ; seul le Fils unique de Dieu qui est dans le sein du Père, l'a fait connaître (*Jo.* 1, 18). Car le Père qui par nature est invisible *(invisibilem existentem)*, celui qui est dans son sein, le Fils, le fait connaître à tous. C'est pour cette raison qu'ils le connaissent, ceux auxquels le Fils l'aura révélé. Et réciproquement le Père, par le Fils donne la gnose de son Fils à ceux qui l'aiment [2] ».

1. II, 6, 1-3.
2. III, 11, 5-6.

Le Dieu transcendant reste donc invisible par nature. Pourtant son Fils incarné nous le révèle ; il est celui qui seul connaît et contemple l'invisible ; il est le visible et le compréhensible de celui qui par nature est invisible et incompréhensible. Cette gnose du Père qu'il communique, n'est donnée qu'à ceux qui l'aiment [1].

Quelques chapitres plus loin dans le même livre III, l'évêque de Lyon précise encore : la magnanimité de Dieu nous a libérés de la mort et donné l'incorruptibilité afin que nous l'aimions davantage. Ainsi nous nous connaîtrons nous-mêmes et notre faiblesse, et nous comprendrons quelle est sa puissance :

> cognoscat autem semetipsum, quoniam mortalis et infirmus est ; intellegat autem et Deum qnoniam in tantum inmortalis et potens est, ut et mortali inmortalitatem et temporali aeternitatem donet : intellegat autem et reliquas virtutes Dei in semetipsum ostensas, per quas edoctus sentiat de Deo quantus est Deus. Gloria enim hominis, Deus ; operationes vero Dei, et omnis sapientiae ejus et virtutis receptaculum, homo [2].

L'homme est le réceptacle de l'opération [3] de Dieu, de toute sa sagesse et puissance. Dieu par l'incarnation s'est fait semblable à l'homme pour lui rendre sa similitude, lui donnant pour commandement d'être l'imitateur de Dieu et lui imposant pour règle celle du Père (c'est-à-dire d'être parfait comme le Père

1. Ces lignes ne sont pas sans rappeler quelque peu un passage de l'Évangile de Vérité où le Fils, identifié au Nom du Père, est dit la révélation du Père. Malgré l'obscurité du contexte, il semble en ressortir que le Nom du Père, invisible en lui-même, devient visible dans le Fils (*Evangelium Veritatis*, éd. Puech, Quispel, Malinine, p. 37,37 - 38,24, soit p. 36-38 de l'édition). Ceci se trouve confirmé par d'autres passages de ce même écrit, en particulier p. 30,24 - 31,1 (soit p. 30-32 de l'édition). De plus pour l'Évangile de Vérité la révélation du Fils est aussi une vision de la lumière divine *(ibid.)*. Enfin le Fils du Père inaccessible est messager de la gnose, et de l'amour du Père (p. 19, 10 et ss. ; soit p. 8 de l'édition). Il est remarquable que ces données centrales du texte gnostique se retrouvent en particulier dans ce ch. 20 du livre IV de l'*A. H.* Cette rencontre n'est sûrement pas fortuite sous la plume d'Irénée.

2. III, 20, 2.

3. Si on lit avec le deuxième texte de Salamanque : *operationis*, leçon qui seule présente un sens satisfaisant, au lieu d'*operationes* que portent tous les meilleurs manuscrits.

céleste) [1], ceci dans le but de voir Dieu *(ad videndum Deum)*, lui accordant enfin de saisir le Père (*capere Patrem*), le Verbe de Dieu qui a habité en l'homme, pour habituer l'homme à recevoir Dieu et habituer Dieu à habiter en l'homme, selon qu'il a plu au Père [2].

A ce passage du livre III fait écho directement la suite du chapitre 20 du livre IV, objet de cette communication. Au paragraphe suivant [3], Irénée continue en effet en expliquant ainsi le but de l'incarnation du Verbe par laquelle le Père a remis à son Fils toute la création « pour que toute chose (dans le Verbe incarné) contemple son propre roi [4], que dans la chair du Seigneur se trouve la lumière du Père et que par sa chair resplendissante, elle vienne sur nous (cette lumière) et qu'ainsi l'homme parvienne à l'incorruptibilité, environné de la lumière du Père » [5].

Cette lumière du Père a donc été donnée à l'homme dès l'incarnation. L'éclat de la chair du Christ qui brille de la lumière du Père, rejaillit sur l'homme. Il est particulièrement remarquable qu'Irénée insiste sur le fait que c'est de la chair du Christ qu'émane la splendeur qui nous illumine. On doit relever là une intention antignostique qui veut valoriser l'importance de la chair dans le mystère de la venue du Fils de Dieu sur terre. Non seulement c'est l'homme tout entier qui est assumé par le Verbe incarné, mais c'est par la chair unie au Fils de Dieu que nous est communiquée la lumière du Père. Le but premier de l'économie divine est de rendre la chair incorruptible par la chair divinisée du Christ

Toutefois Irénée tient à souligner encore que Dieu reste inconnu de tous selon sa grandeur, même si selon son amour il est connu en tous temps à travers celui par lequel il a créé toutes choses, son Verbe qui dans les derniers temps s'est incarné pour unir l'homme à Dieu. Par l'incarnation s'est produite la

1. C'est ainsi qu'il faut entendre *et in paternam imponens regulam*, en raison du parallélisme avec le membre précédent, et non pas avec Sagnard (*Contre les Hérésies* III, p. 345) : « en le rangeant sous l'obéissance paternelle ».
2. *Ibid.*
3. IV, 20, 2.
4. Cfr IV, 17, 6.
5. *Ibid.*

commixtio et communio Dei et hominis. Et l'évêque de Lyon d'ajouter : c'est cela qui avait été annoncé, à savoir que Dieu serait vu des hommes, qu'il vivrait et parlerait avec Dieu sur la terre, qu'il sauverait sa créature et se rendrait perceptible à elle, afin que l'homme recevant l'Esprit de Dieu accède à la gloire du Père [1].

Avec l'incarnation c'est donc une véritable vision de Dieu qui est donnée à l'homme, comme l'avaient annoncé les prophètes encore une fois non pas selon sa grandeur et sa gloire admirable mais selon son amour et sa philanthropie [2]. C'est pourtant bien d'une vraie vision de Dieu qu'il s'agit, « car Dieu peut toutes choses et il concède même cela à ceux qui l'aiment, de voir Dieu. (...) Car Dieu lorsqu'il le veut est vu des hommes, quand il le veut et de la manière qu'il veut », c'est-à-dire suivant les étapes de la révélation déterminées par le vouloir divin. « De fait il a été vu autrefois par l'Esprit de prophétie ; à travers le Fils il a été vu selon le mode de l'adoption *(adoptive)* ; enfin dans le royaume des cieux il sera vu en tant que Père *(paternaliter).*

La vision de Dieu à travers le Fils incarné est donc déjà une véritable vision ; toutefois la vision dans le royaume nous fera franchir une nouvelle étape en nous donnant de le contempler en tant que Père. C'est-là l'idée bien irénéenne de l'approche progressive de Dieu vers l'homme : « de fait l'Esprit prépare l'homme « *in Filio Dei* » ; le Fils l'amène au Père ; le Père lui confère l'incorruptibilité pour la vie éternelle à laquelle chacun parvient du fait-même qu'il voit Dieu » [3].

Il ne faut pas penser cependant que ces étapes de la vision divine soient pour Irénée chronologiquement successives au sens strict, car à travers tout le déroulement de cette histoire du salut, Dieu agit sans cesse par l'intermédiaire de ses deux mains, son Verbe et sa Sagesse, son Esprit. En contemplant son Fils incarné, les hommes ont déjà reçu quelque chose de la lumière paternelle, a-t-il dit plus haut. Or il ajoute ici : « De même que ceux qui voient la lumière se trouvent dans la lumière et

1. IV, 20, 4.
2. IV, 20, 5 ; *humanitatem* en parallèle avec *dilectionem* correspond à philanthropie, bénignité, sans allusion directe à l'incarnation.
3. IV, 20, 5.

participent à son éclat, ainsi ceux qui voient Dieu sont en Dieu, parce qu'ils participent (μετέχοντες) à son éclat. La clarté les vivifie et ceux qui voient Dieu en reçoivent la vie » [1].

Il est donc d'autant plus intéressant de voir Irénée souligner qu'il s'agit bien d'une vision véritable de Dieu lui-même. Il poursuit en effet : « C'est pour cette raison que l'ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος accorde aux hommes de se rendre lui-même-visible, compréhensible, saisissable, afin de vivifier ceux qui le reçoivent et le voient. Car comme sa grandeur est impossible à atteindre (ἀνεξιχνίαστος), sa bonté est inénarrable par laquelle, en se laissant voir, il accorde la vie à ceux qui le voient. Car tout comme sans la vie il est impossible de vivre, le don de la vie provient de la participation à Dieu. La participation à Dieu, c'est de voir Dieu [2] et de jouir de sa bonté » [3].

En employant les termes d'ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος, Irénée a repris les épithètes par lesquelles les Valentiniens qualifiaient l'éon suprême inaccessible, le Bythos, celui qui est inconnaissable par nature [4]. Dans l'usage de cette terminologie négative, il y a certainement chez Irénée une intention polémique. Il veut faire pièce au système valentinien, maintenir l'absolue transcendance divine, mais expliquer aussi comment ce Dieu suprême se révèle par sa providence et son amour, comment il vivifie l'homme en le faisant participer à son éclat et en se faisant voir de lui.

Au paragraphe suivant [5], l'évêque de Lyon insiste sur le fait que c'est la vision de Dieu qui confère la vie et rend immortel, permettant par là d'atteindre Dieu. Puis il revient à la théologie de l'histoire. Les prophètes ont annoncé que les hommes verraient Dieu, tout au moins ceux qui portent son Esprit et attendent sa venue avec persévérance. D'ailleurs les prophètes eux-mêmes avaient déjà des visions de Dieu, bien qu'encore imparfaites. Ils voyaient par avance l'Esprit prophétique et

1. *Ibid.*
2. Le grec que nous a conservé saint Jean Damascène porte : « c'est de connaître (γινώσκειν) Dieu ». La leçon du latin est préférable.
3. *Ibid.*
4. *A. H.*, I, 1, 1.
5. IV, 20, 6.

ses opérations répandues en toutes sortes de charismes ; ils voyaient aussi la venue du Seigneur et cette économie (de l'incarnation) ; d'autres encore voyaient les manifestations de la gloire du Père (*paternas glorias*) adaptées aux temps, adaptées aussi à eux-mêmes qui les voyaient et entendaient et aux hommes qui par la suite devaient les entendre. Ainsi Dieu se manifestait [1].

Dans les paragraphes suivants 7, 8 et 9, Irénée explique alors la différence qui existe entre les visions de Dieu qu'avaient les prophètes et la vision de Dieu à la fin des temps. Par les économies divines, les charismes, les ministères, les manifestations de la gloire du Père, Dieu est progressivement montré aux hommes et l'homme présenté à Dieu.

Jusque-là l'invisibilité du Père est maintenue pour deux raisons : pour que l'homme n'en vienne pas à mépriser Dieu et pour qu'il ait sans cesse de quoi progresser. Les économies sont déjà pourtant à travers tout l'Ancien Testament un commencement de vision de Dieu, sans quoi l'homme privé de Dieu en serait venu à cesser d'exister [2]. La gloire de Dieu, c'est en effet l'homme, qui vit, et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu [3].

Si, en effet, la manifestation de Dieu par les économies donne la vie à tous les êtres vivant sur la terre, combien plus la manifestation du Père qui se fait par le Verbe, donne-t-elle la vie à ceux qui voient Dieu ! Par ces économies, l'homme est préparé à cette gloire qui sera révélée par la suite à ceux qui aiment Dieu [4].

Ici intervient le passage le plus intéressant de ce chapitre 20 du livre IV. Irénée met en parallèe la vision qu'eut Moïse sur le Sinaï et la transfiguration du Thabor [5].

Les prophètes avaient des visions ; par là, dans une certaine mesure *(secundum hanc rationem)* les hommes voyaient Dieu.

1. *Ibid.*
2. Il y a là une perspective stoïcienne due à la philosophie ambiante, comme c'est assez fréquemment le cas dans l'œuvre d'Irénée. Cfr M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957, en particulier p. 332.
3. IV, 20, 7 ; cfr supra III, 20, 2.
4. IV, 20, 8.
5. IV, 20, 9.

Pourtant cette vision n'était pas une vision face à face. Moïse ne pouvait voir la face du Seigneur, car l'homme ne peut voir la face du Seigneur et vivre, répondit Dieu à la requête de Moïse.

Par là, continue Irénée, il affirmait deux choses : tout d'abord qu'à l'homme il est impossible de voir Dieu ; ensuite que par la Sagesse de Dieu dans les derniers temps l'homme le verrait pourtant sur le sommet du rocher, c'est à dire dans son avènement comme homme, dans l'incarnation. « C'est pour cela, poursuit-il, que Moïse parla avec lui face à face sur le sommet de la montagne en présence d'Élie, comme le rapporte l'Évangile, accomplissant à la fin (des temps) l'antique promesse » [1].

Cette brève allusion à la transfiguration [2] est extrêmement importante. L'analyse de ces lignes très denses fournit en effet plusieurs données qui permettent de préciser la pensée de l'évêque de Lyon :

1° A la différence de la vision du Sinaï, la vision du Thabor a lieu à la fin des temps. Elle accomplit l'antique promesse. L'eschatologie est déjà commencée avec l'incarnation du Verbe.

2° C'est par la Sagesse de Dieu que l'homme peut voir Dieu à la fin des temps. Or la Sagesse de Dieu, selon l'équation fréquemment posée par Irénée, c'est le Saint-Esprit. Dans ce même chapitre 20 au § 1er, il a rappelé que la Sagesse, c'est l'Esprit, seconde main du Père [3]. La révélation de Dieu à la fin des temps a donc lieu par l'Esprit-Saint [4].

3° Moïse sur la montagne du Thabor, en présence d'Élie, parle face à face avec Dieu, allusion évidente à Mt. 17, 3 et parallèles : « Et voici que leur apparurent Moïse et Élie qui s'entretenaient avec lui ». S'entretenant avec le Christ glorifié, Moïse parle face à face avec Dieu ; l'antique promesse est accomplie.

1. *Ibid.*; cfr SPANNEUT, *op. cit.*, p. 298, et les références à Tertullien indiquées à cet endroit.

2. C'est la seule exégèse de la transfiguration que nous donne l'œuvre d'Irénée. L'évêque de Lyon connaissait pourtant les spéculations arithmétiques auxquelles se livraient les gnostiques sur le sujet (cfr *A. H.*, I, 14, 6). Ces spéculations se retrouvent chez Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VI, 16).

3. Cfr déjà II, 30, 9 ; III, 24, 2 et surtout IV, 7, 4.

4. Cfr déjà sur le rôle du Saint-Esprit à la fin du § 4.

Dans les paragraphes suivants, Irénée souligne encore cette opposition entre les visions partielles qui étaient données aux prophètes de l'ancienne alliance et la vision face à face du Père que seul le Verbe peut donner ; ils n'apportent pourtant pas d'éléments nouveaux sur le sujet et nous pouvons les négliger.

Résumons donc les points principaux de la théologie d'Irénée concernant la vision de Dieu :

1º Dieu ne peut être connu selon sa grandeur, en raison de sa transcendance. Irénée n'hésite pas à employer pour caractériser cette transcendance les épithètes de la théologie négative utilisées par les Valentiniens.

2º Dieu peut être connu selon sa providence et son amour, par des économies progressives, et à la fin des temps, par le Verbe incarné qui révèle le Père *ἀόρατος*, permet de saisir le Père *ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος*.

L'opposition entre grandeur et transcendance, d'une part, et providence et amour, économie, opérations, d'autre part, peut-elle être traduite en langage moderne par celle d'essence et d'énergies divines ? Irénée ne s'arrête jamais à la notion philosophique d'essence divine, mais il ne fait pas de doute qu'en affirmant que Dieu ne peut être connu selon sa grandeur en raison de sa transcendance, il ne veuille dire qu'il demeure inaccessible en tant qu'il est Dieu, dans son essence divine. Toutefois ce qu'il communique de lui-même par son Verbe et son Esprit et qu'Irénée exprime par les termes de providence, d'amour, d'économies, de lumière, d'incorruptibilité, de vie, confère à l'homme une participation véritable à la divinité. L'homme est le réceptacle des opérations divines et c'est par là qu'il voit Dieu. Irénée, sans aucun doute, veut affirmer simultanément le caractère incommunicable de la transcendance divine et les manifestations de son amour par lesquelles l'homme peut participer réellement à Dieu. Cette participation cependant semble ne se rapporter qu'aux opérations divines, au rayonnement de sa vie *ad extra*, qui ménagent toujours l'inaccessibilité de sa transcendance.

3º La révélation du Verbe consiste à faire voir le Père et à communiquer par la chair du Christ la lumière vivifiante du

Père. Cette idée est très nettement exprimée. La lumière du Père communiquée à l'homme de façon progressive, joue un rôle capital dans le processus de divinisation. Elle est même, semble-t-il, pour Irénée, l'expression la plus adéquate de notre participation à Dieu. La lumière confère à l'homme la vie divine, tout en réservant la transcendance de Dieu.

4° Un terme paraît ambivalent dans cette doctrine de la vision de Dieu : celui de gloire. La gloire de Dieu est inaccessible, elle est un attribut de sa transcendance [1]. Toutefois les prophètes de l'ancienne alliance ont vu les « gloires du Père », adaptées aux diverses étapes de l'économie [2]. D'après le contexte de ce dernier passage, il s'agit non d'une vision de la gloire, mais, comme semble l'indiquer le pluriel, de manifestations de la gloire divine.

5° Y a-t-il une différence de degré ou une différence de nature entre les visions de Dieu dans l'Ancien Testament et la vision dans l'eschatologie ? L'idée de progrès (habituer l'homme, etc)... qu'il rappelle constamment impliquerait de soi une simple différence de degré [3]. Toutefois avec la venue du Verbe en personne, il semble bien qu'il y ait plus que cela. La révélation eschatologique implique un mode nouveau de voir Dieu qui accomplit la promesse.

6° Enfin entre la vision *adoptive* et la vision *paternaliter* dans le royaume, il y a encore une étape nouvelle sur laquelle l'évêque de Lyon s'explique peu. On notera toutefois qu'au sujet de la transfiguration il est très explicite : Moïse a vu Dieu face à face. La promesse est accomplie. Il est certain que ce qui vaut de Moïse et d'Élie est vrai aussi de tous les spectateurs du miracle du Thabor et plus généralement de tous ceux qui ont « contemplé leur roi » [4] dans le Verbe incarné.

D. E. LANNE.

1. IV, 20, 5.
2. IV, 20, 6.
3. Cfr IV, 9, 2.
4. Cfr IV, 20, 4.

Aux origines
de la Théologie anglicane.

ÉCRITURE ET TRADITION CHEZ RICHARD HOOKER († 1600)

Richard Hooker est considéré généralement comme le premier à avoir élaboré une théologie spécifiquement anglicane. De fait il amorce sur certains points ce détachement des positions calvinistes strictes qui caractérisaient sur toute la ligne les premiers apologètes de l'*Établissement* : Cranmer, Ridley, Hooper et même Jewel. Keble qui l'estimait hautement, disait de lui que sa part avait été de « scier les arbres qui devaient servir à un autre siècle » [1], en l'occurence le XVIIe. Hooker inaugure en effet, à plus d'un titre, la branche anglicane de ces théologiens dont tout l'effort serait d'éviter de se lier à une forme trop déterminée de protestantisme et qui en appelleraient plutôt, tout en conservant maints préjugés, au témoignage de l'Église ancienne.

1. *Hooker's Works*. Ed. Keble, Oxford, 1836 ; t. I, Introd., p. LXXVII. Les études parues sur Hooker traitent surtout de sa pensée en matière politique (Michaelis, Davies, Shirley, H. Kessner). Plus récemment ont paru deux études consacrées l'une à la place de Hooker dans l'histoire de la pensée en général : Peter MUNZ, *The Place of Hooker in the History of Thought*, Londres, 1952, et l'autre, à son rôle fondamental dans la théologie anglicane proprement dite, en particulier son « rationalisme » : P. SCHUTZ, *Richard Hooker. Der grundlegende Theologe des Anglikanismus.* Eine Monographie zur Reformationsgeschichte und zu den Anfängen der Aufklärung, Göttingen, 1952. L'article de C. LOOTEN, *Un avocat de l'Église anglicane, Richard Hooker* (1554-1600) *R. H. E.* 1937, 485-534 peut servir de première introduction à l'E. P. (rapide et d'une rhétorique plutôt douteuse). — Fondamentale demeure l'*Introduction to the Fifth Book of Hooker's Ecclesiastical Polity* par Francis PAGET (Reviseur avec W. Church de l'édition Keble), Oxford 1899 (en particulier les p. 91 à 122). Il faut encore mentionner L. S. THORNTON, *Richard Hooker* (English Theologians), Londres, 1924.

Le problème posé par la « Règle de la Foi » que nous allons étudier chez Hooker ne manque pas d'actualité. Beaucoup en effet se préoccupent aujourd'hui des relations entre la tradition et l'Écriture [1], et nous allons retrouver ici la même question dans les conditions où elle se posait aux premiers théologiens anglicans. On sait que, plus que les questions relevant de la controverse avec l'Église catholique, c'est la lutte très vive menée contre les protestants radicaux ou puritains qui fut à l'origine de l'œuvre principale de Hooker intitulée : *The Laws of Ecclesiastical Polity*. Elle est sortie de ses controverses avec le puritain Travers. Ce dernier alors que Hooker exerçait la « Maîtrise » au « Temple » à Londres, avait reçu la charge de « lecturer » au même endroit (1584-1586), et on a pu dire que « ce que Hooker énonçait dans la matinée, Travers le réfutait l'après-midi, la conférence du matin parlant Cantorbéry, celle du soir, Genève ».

Commencés en 1586, les quatre premiers livres, qui seuls nous intéressent ici, virent le jour en 1594 et furent largement appréciés. Le pape Clément VIII ne put cacher son admiration devant la traduction latine que lui en fit le célèbre controversiste catholique Stapleton. Il est vrai que lecture ne lui fut donnée que du premier livre, traité magistral sur les diverses sortes de lois et basé sur la doctrine thomiste [2]. Le fait mérite en tous cas d'être relevé.

1. Cfr notamment J. R. GEISELMANN, *Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Ueberwindung in der katholischen Theologie*, dans *Una Sancta*, 1956, pp. 131-150 ; trad. franç. dans *Istina*, 1958, pp. 197-214. Cfr aussi, tout récemment, J. MEYENDORFF, *Bible et Tradition dans l'Église orthodoxe*, dans *Bulletin d'Orientations œcuméniques*, mars-juin 1960, pp. 26-32.

2. « ... and this (les éloges de Stapleton) begot in the Pope an earnest desire that Dr Stapleton should bring the said four books, and looking on the English read a part of them to him in Latin ; which Dr Stapleton did, to the end of the first book ; at the conclusion of which, the Pope spake to this purpose, « There is no learning that this man hath not searcht into ; nothing too hard for his understanding : this man indeed deserves the name of an author ; his books will get reverence by age, for there is in them such seeds of eternity, that if the rest be like this, they shall last till the last fire shall consume all learning » (*The Life of Mr. Richard Hooker* by ISAAC WALTON. *Hooker's Works*, Oxford, 1836, pp. 70-71.

Notre exposé se divisera en trois parties : 1° La distinction entre la foi et les « cérémonies » (ce terme doit être pris ici dans son sens large de *Order*) ; 2° Les rapports Écriture et tradition ; 3° L'amorce de la théorie des « Articles fondamentaux ».

I. « Faith » et « Order ».

Hooker pose tout d'abord clairement la question du rapport des « cérémonies » et de la Règle de la Foi. Cette distinction était au premier plan dans la réaction anti-puritaine et sera sous-jacente à tout le « ritualisme » anglican. Le but principal de Hooker dans son ouvrage est de défendre tout l'ensemble de ce que le XVIe siècle appelait la « police » (en anglais *Polity*) et qu'on appellerait aujourd'hui « Constitution » *(Order)*, c'est-à-dire les institutions et les cérémonies, en tant que distinctes des doctrines. Il s'agissait en l'espèce de certaines cérémonies transmises par la tradition et que la Réforme anglicane avait laissé subsister dans le *Prayer Book*, mais que les radicaux voulaient, conformément aux « meilleures réformes continentales » voir abroger comme non scripturaires. Au plan des institutions, il en allait de même de l'épiscopat (au sens où l'anglicanisme l'avait conservé), que l'on voulait remplacer par le système presbytérien-synodal, considéré comme seul conforme à l'Écriture. La lutte engagée portait donc sur des questions allant du port du surplis jusqu'au maintien des évêques. Pour les puritains, doctrines et cérémonies se trouvaient sur le même plan et devaient figurer littéralement dans l'Écriture. Hooker reprenait contre eux la distinction introduite par l'archevêque de Cantorbéry Whitgift [1], qui avait d'ailleurs lui même suscité l'œuvre de Hooker.

Les puritains et leurs adversaires admettaient les uns et les autres le 6e des XXXIX articles suivant lequel toutes les choses nécessaires au salut se trouvaient clairement dans l'Écriture ou pouvaient être prouvées par elle.

Mais Whitgift et Hooker, à sa suite, distinguaient les matières

1. Whitgift, archevêque de Cantorbéry de 1583 à 1603 avait combattu les puritains dans son *Answer to the Admonition*.

nécessaires, ayant trait à la doctrine, et les matières accessoires, c'est-à-dire concernant les cérémonies. Les premières devaient se trouver dans l'Écriture ; pour accepter les autres, il suffisait qu'elles n'y fussent pas rejetées [1].

Hooker précise lui-même ce qu'il entend par matières nécessaires au salut. La loi naturelle, explique-t-il, conformément à la doctrine thomiste, enseigne déjà — nous retrouverons plus loin cette insistance — des choses que l'Église doit savoir et accomplir, mais elle ne donne qu'un enseignement partiel et peu assimilable au grand nombre. Aussi l'Écriture enseigne-t-elle à nouveau, les vérités naturellement connaissables, mais de plus elle nous révèle toutes les vérités surnaturelles nécessaires au salut [2].

Toutes ces vérités sont pour Hooker « les Articles de la foi chrétienne et les Sacrements de l'Église » [3]. Comme points doctrinaux, Hooker cite l'Unité de Dieu, la Trinité des personnes, le salut par le Christ, la résurrection des corps, la vie éternelle, le jugement dernier [4]. Si l'Écriture ne contenait pas ces doctrines, l'Église ne pourrait résister aux hérétiques et aux schismatiques qui ajoutent ou retranchent sans cesse. Elles sont immuables ; elles ont existé dès la première heure de la vie de l'Église et

1. « First therefore whereas it hath been told them (in Whitgift's Admonition) that matters of faith, and in general matters necessary unto salvation, are of a different nature from ceremonies, order, and the kind of church government and that the one is necessary to be expressly contained in the word of God, or else manifestly collected out of the same, the other not so ; that it is necessary not to receive the one, unless there be something in Scripture for them ; the other free, if nothing against them may thence be alleged » (III, ii, 2 ; cfr aussi III, xi, 16). — N. B. Toutes les références ne comportant que des chiffres renvoient à l'*Ecclesiastical Polity*.

2. « What the Church of God standeth bound to know or do, the same in part nature teacheth. And because nature can teach them but only in part neither so fully as is requisite for man's salvation, nor so easily as to make the way plain and expedite enough that many may come to the knowledge of it, and so be saved ; therefore in Scripture hath God both collected the most necessary things that the school of nature teacheth unto that end, and revealeth also whatsoever we neither could with safety be ignorant of, nor at all be instructed in but by supernatural revelation from him » (III, iii, 3).

3. *Ibid.*

4. III, x, 7.

devront être crues jusqu'à la dernière. C'est de cette Règle de la Foi stable que parlaient déjà saint Irénée et Tertullien [1].

Il faut noter cependant que, à la différence de ses contemporains, surtout dans les Églises de la Réforme, Hooker semble avoir quelque idée du développement dogmatique.

Les autres points, au contraire, relèvent de l'*Ecclesiastical Polity* : usage de l'anneau au mariage, croix au baptême, attitudes pendant la prière et pour la communion, jeûnes ecclésiastiques, abstinences, jours de fête et dimanches, divers offices ecclésiastiques. Accessoires et non de nécessité pour le salut, ils peuvent varier selon les époques et leur détermination est laissée à la discrétion de l'Église : « En ce qui concerne la discipline de la police extérieure, dit-il, l'Église a autorité pour faire des canons, des lois et des décrets, comme nous lisons qu'elle le fit au temps des Actes » (*Actes*, 15) [2]. Tout cela, notons le, aurait d'ailleurs été admis en principe par Calvin lui-même. Hooker s'appuie du reste sur son témoignage [3]. Cependant Calvin manifeste en fait dans ses créations liturgiques un scripturalisme assez rigide, se montrant ainsi plus en accord avec la voie suivie par les puritains qu'avec celle de l'anglicanisme officiel.

Mais la distinction si marquée des apologètes anglicans ne satisfait qu'en partie, car tout ne saurait être sur le même plan dans le domaine de la *Polity*. Entre autres se posait le problème de l'épiscopat, maintenu par les anglicans, mais combattu par ceux qui s'inspirent de l'*Institution chrétienne*. Les premiers apologètes anglicans ne défendaient l'épiscopat que comme une alternative aussi licite et aussi conforme à l'Écriture que le presbytérianisme. Whitgift, qui avait insisté sur la distinction entre

1. Sur la règle immuable de foi chez Tertullien, cfr III, x, 7.

2. III, x, 7.

3. « Quia Dominus (...) quidquid ad salutem necessarium erat, sacris suis oraculis tum fideliter complexus est, tum perspicue enarravit : in his solus magister est audiendus. Quia autem in externa disciplina et caeremoniis non voluit sigillatim praescribere quid sequi debeamus (quod istud pendere a temporum conditione praevideret, neque judicaret unam saeculis omnibus formam convenire) confugere hic oportet ad generales, quas dedit, regulas, ut ad eas exigantur, quaecunque ad ordinem et decorum praecipi necessitas Ecclesiae postulabit ». CALVIN, *Inst.* IV, x, 30, cité par Whitgift.

doctrine et discipline, s'en tenait à la théorie d'une option libre levée en faveur de l'épiscopat par le seul état de fait en Angleterre. La distinction fondamentale, accentuée par Hooker et dont nous avons parlé plus haut, eût semblé impliquer que l'épiscopat, à l'encontre de ce que les puritains pensaient de leur ministère, n'était pas nécessare ni dans l'Écriture. Keble remarquera plus tard que, lorsque Hooker parlait si largement de la mutabilité des lois ecclésiastiques, du gouvernement et de la discipline, il ne pensait pas tant à ce qu'on pourrait appeler la constitution de l'Église qu'au détail de sa législation et de ses cérémonies. De plus, les puritains ne reprochaient pas seulement aux anglicans la distinction entre doctrine de foi et discipline, mais encore les accusaient de mépriser l'Écriture : ils restreignaient les matières qui y étaient contenues et en excluaient la perfection du gouvernement ecclésiastique [1]. En réponse, Hooker faisait valoir que le domaine de l'Écriture dépassait largement celui des points strictement nécessaires et que même certaines matières relevant de la constitution ecclésiastique, comme l'épiscopat, y étaient enseignées mais, pour ménager les Réformés, et parce qu'il n'avait pas une conception dogmatique de l'épiscopat, il ajoute que, étant d'une tout autre nature que les points précédents, elles n'y étaient pas ordonnées d'une façon « aussi stricte ni aussi perpétuelle ». Dès lors, ne peut-on condamner les Églises Réformées (Écosse, France), que la nécessité empêche de porter remède à un gouvernement déficient « ne correspondant pas à ce qui s'accorde le mieux avec l'Écriture, c'est-à-dire le gouvernement épiscopal » [2]. Et encore : « Nous n'avons jamais affirmé que les Écritures ne comprennent rien de plus que les choses nécessaires, mais au contraire qu'elles sont un trésor inépuisable (...) et que les choses qui sont d'une importance particulière pour une forme bien déterminée de constitution ecclésiastique (non cette forme qu'ils imaginent mais celle que nous défendons contre eux), sont contenues dans l'Écriture elle-même [3]. L'épiscopat nous apparaît ainsi

1. III, ii, 2.

2. III, xi, 16. Cfr VII, xvi, point de vue inlassablement répété par les *Caroline Divines*.

3. III, iv, en particulier : « ... and that it is no more disgrace for Scripture to have left a number of other things free to be ordered at the discretion

prendre place entre les matières théoriquement libres et celles de stricte nécessité : il est consigné d'une certaine façon dans l'Écriture. Le fait que l'épiscopat se trouve en définitive clairement dans l'Écriture doit donc être admis, en raison de la continuité de la tradition dans ce sens : « Nous tenons qu'il y a eu et qu'il y aura toujours deux catégories d'ecclésiastiques, l'une subordonnée à l'autre : aux apôtres à l'origine et aux évêques depuis lors nous trouvons clairement à la fois dans l'Écriture et dans tous les documents ecclésiastiques que les autres ministres de la parole et des sacrements ont été soumis » [1].

La plus grande partie du Livre VII est consacrée à cette preuve historique en faveur de l'épiscopat, et cette apologie sur le plan historique se trouve très proche de celle qu'eut donnée un catholique. L'Église n'a jamais connu d'autre gouvernement ; le système presbytérien, qui exclut l'épiscopat, est une nouveauté sans tradition ; les évêques sont les « successeurs des apôtres » en raison d'une continuité historique qui se manifeste en particulier dans les anciennes successions épiscopales établies par Irénée, Épiphane etc. Hormis les circonstances exceptionnelles (vocation accompagnée de miracles, nécessité absolue d'ordonner sans pouvoir recourir à un évêque, par exemple chez les Réformés), c'est par l'imposition des mains épiscopales que l'Église donne pouvoir d'ordre à la fois aux presbytres et aux diacres, et cela conformément à la tradition universelle.

Ainsi parmi les matières non doctrinales, Hooker fait un sort spécial à l'épiscopat. L'épiscopat est le régime normal, bien

of the Church, than for nature to have left it unto the wit of man to devise his own attire (...) infinite treasures of wisdom are over and besides abundantly to be found in the Holy Scripture (...) yea, that those things finally which are of principal weight in the very particular from of church polity (although not that form which they imagine, but that which we against them uphold) are in the selfsame Scriptures contained ».

1. « Again, forasmuch as where the clergy are any great multitude, order doth necessarily require that by degrees they be distinguished ; we hold there have ever been and ever ought to be in such case at leastwise two sorts of ecclesiastical persons, the one subordinate unto the other ; as to the Apostles in the beginning and to the Bishops always since, we find plainly *both in Scripture and in all ecclesiastical records*, other ministers of the word and sacraments have been » (III, XI, 20).

qu'il ne soit pas obligatoire. Il est à titre quasi exclusif dans l'Écriture, et est fondé sur la continuité historique depuis l'époque apostolique. Hooker ne le met d'ailleurs jamais formellement en relation avec une rigoureuse validité sacramentelle. L'épiscopat occupe ainsi une position intermédiaire assez ambiguë entre les « cérémonies » et le domaine de la doctrine pure. Dans la mesure au moins où il s'agit des questions les plus importantes de la constitution de l'Église et de sa liturgie, une telle distinction trop tranchée est dangereuse à priori, et l'on sent que Hooker a fait un effort réel, mais finalement insuffisant, à propos de l'épiscopat pour réintégrer certains points essentiels des institutions *(Order)* au sein des matières doctrinales *(Faith)*. Il n'a pas poussé assez loin ici sa propre doctrine de l'Incarnation [1].

II. Écriture et Tradition.

Après avoir rappelé la distinction admise par Hooker entre la doctrine et les cérémonies et la signification qu'elle prend pour lui, venons-en à la question connexe et plus importante encore des rapports entre l'Écriture et la tradition. Toute l'apologétique de Hooker sur ce point capital consiste d'une part à défendre le principe de la suffisance de l'Écriture contre la théologie catholique qui, apparemment, faisait jouer aux traditions non scripturaires le même rôle qu'à l'Écriture elle-même, et d'autre part et surtout à défendre contre les puritains et certaines tendances réformées les droits de la raison et de la tradition dans l'ensemble de toute l'activité humaine en général, comme dans la théologie en particulier. D'où la célèbre triologie « Écriture tradition, raison », si fréquemment revendiquée dans la suite par les théologiens anglicans en tant que fondements de la théologie. La suffisance de l'Écriture mise en avant surtout vis-à-vis

1. VII, *i*, 4. Pour les points principaux, cfr le *Rapport de la Conférence de Lambeth* 1930, p. 119 : « In the experience of many of us the heritage of *Faith and Order* seems to be one and indivisible and to have its roots in the redemptive method of God in the Incarnation » (cité par E. L. Mascall, *The Recovery of Unity*, Londres, 1958, p. 154).

des catholiques, le rôle de la tradition contre une attitude très répandue dans la Réforme, la défense de la raison (assistée de la grâce) visait en propre les puritains.

Dans ce problème central de la Règle de la foi, Hooker, en élargissant le débat, se place au niveau des principes généraux et abstraits et, bien que son œuvre reste essentiellement théologique, son exposé n'en garde pas moins un caractère quelque peu philosophique. Son principal dessein, il ne faut pas l'oublier, est d'établir en vertu de quels principes peuvent être défendues « les lois ecclésiastiques » en Angleterre.

A) *Rejet des traditions comme source de la foi.*

L'*Ecclesiastical Polity* s'ouvre, en son livre I, par une théodicée, une éthique, une politique et un droit naturel dans lesquels Hooker disserte sur les divers genres de lois qui relèvent de chacun de ces domaines et qui sont imposées soit par l'essence des choses, soit par des décisions humaines. Il s'inspire ici très fréquemment de S. Thomas (I^{a} p., q. 90-107)[1]. C'est dire toute l'importance qu'il attache dès l'abord à la nature et à la raison ; c'est dire aussi le point de vue extrêmement large d'où il domine son sujet. Mais il n'en exalte pas moins l'Écriture. Certes ces diverses lois naturelles sont accessibles à la raison humaine, mais Dieu, nous l'avons déjà vu, a daigné les republier dans son Écriture à cause des infirmités de cette même raison c'est ainsi que Dieu nous a aussi transmis dans l'Écriture des lois d'un tout autre caractère, à savoir les lois surnaturelles et divines rendues nécessaires par la chute. Hooker ne s'oppose pas en principe à ce que la révélation ait pu nous être transmise par des traditions apostoliques[2]. Mais en fait Dieu a agi autrement. C'est à ceux qui ajoutent des traditions à les prouver, et il n'y a pas à tenir compte des « traditions incertaines », ou à attendre de « nouvelles révélations »[3].

1. Cfr Peter MUNZ, *Op. cit.*, ch. II, p. 29-67.
2. « That which is of God and may be evidently proved to be so, we deny not but it hath in its kind, although unwritten, yet the selfsame force and authority with the written laws of God » I, xiv, 5). Cfr. SCHUTZ *op. cit.*, p. 46-7.
3. II, viii, 5.

En dépit du caractère accidentel de cette transmission écrite — c'est seulement l'autorité divine et non le mode de transmission qui fonde l'autorité de ces lois —, il ne faut cesser de louer Dieu de nous avoir donné cette Écriture : c'est cette disposition, et non une autre, qui a été prise par Dieu. Aussi Hooker refuse-t-il aux « traditions » (parallèles à l'Écriture) ce que, selon lui, exigerait à leur égard le concile de Trente, à savoir « la même obéissance et révérence » que celles que nous devons à la loi écrite [1]. On voit qu'il s'oppose ici à la théorie des deux sources parallèles de la révélation. Il joint à ces remarques la critique classique relative à la déformation et la corruption de la transmission purement orale et souligne l'état misérable qu'eût été celui de l'Église si elle avait été dépourvue de l'Écriture [2]. La chose peut parfaitement se comprendre s'il ne s'agit que d'une transmission purement historique de faits, d'une part, et si ceux-ci sont par ailleurs indépendants de l'Écriture, ce que la « Tradition » de l'Église n'est certes pas.

Si l'Écriture est suffisante en un certain sens, Hooker entend cependant faire remarquer qu'elle ne se limite pas à ce qui est nécessaire. Elle va au delà, tout en ne comportant rien de superflu. On y trouve en effet bien des éléments utiles pour la vie et la pitié du chrétien, de nombreux points de doctrine, des prophéties qui confirment la foi, des histoires qui nous livrent un miroir de la miséricorde, de la vérité et de la justice divine, des méditations qui excitent notre piété, enfin tout ce qui peu s'appliquer à des circonstances particulières. Toutes ces réalités ne sont pas plus superflues que les mains ou les yeux du corps, lequel sans ceux-ci n'en garderait pas moins son essence [3]. L'Écriture est donc un modèle achevé de perfection : « L'Écriture est tellement parfaite, dit-il, que rien n'y manque de ce dont l'absence nous priverait de la vie, mais rien n'y est superflu, inutile ou vain, ou dont nous pourrions nous passer sans danger ou détriment » [4].

1. Sur tout ceci : I, xiii, 2.
2. *Ibid.*
3. I, xiii, 3 cfr III, ii, 16 : « a storehouse abounding with inestimable treasure of wisdom and knowledge ».
4. « In like sort all those writings which contain in them the Law of God, all those venerable books of Scripture, all those sacred tomes and volumes

Si donc rien n'est superflu, l'Écriture contient à fortiori ce qui est nécessaire sans qu'il soit besoin de faire appel à des traditions. Cela est d'ailleurs en conformité avec le 6e des XXXIX articles. La simple proposition que toute vérité est contenue dans l'Écriture est largement affirmée par la tradition patristique aussi bien que scolastique, jusqu'aux discussions du XVIe siècle [1]. Nous n'avons pas à y insister. Hooker fait remarquer que la question a été souvent débattue de savoir si toutes choses nécessaires au salut sont dans l'Écriture et rappelle que Duns Scot entre autres, concluait par l'affirmative [2]. Mais tout le problème reste de savoir de quelle manière ces vérités sont « contenues dans l'Écriture ». C'est en effet un point capital, et par là se trouve posée la question du sens de l'Écriture elle-même, distingué de la lettre de celle-ci et même des vérités implicites. L'expression « contenu dans l'Écriture », constate Hooker, peut donner matière à discussion. Veut-on dire que toutes les doctrines se trouvent en termes exprès dans l'Écriture ou bien qu'elles y soient comprises de manière telle que la comparaison attentive des divers passages jointe au raisonnement déductif, nous permet de les y trouver et de conclure à leur nécessité ? Contre la première solution, il fait valoir que « la Trinité, la co-éternité du Fils de Dieu, la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, le baptême des enfants et d'autres points principaux de la nécessité desquels nul ne doute », ne font nulle part l'objet d'une mention littérale de l'Écriture mais sont seulement « déduits par comparaison » de divers passages [3]. Cela est conforme à ce que la Réforme appelle

of Holy Writ ; they are with such absolute perfection framed, that in them there neither wanteth any thing the lack whereof might deprive us of life, nor any thing in such wise aboundeth, that as being superfluous, unfruitful, and altogether needless, we should think it no loss or danger at all if we did want it » (I, xiii, 3).

1. Sur cette question cfr G. Tavard, *Holy Writ or Holy Church*, Londres, 1959 (cfr dans ce même ouvrage, sur Hooker, p. 241) ; Y. Congar, *Traditions apostoliques non écrites et suffisance de l'Écriture*, dans *Istina*, 1959, pp. 279-306.

2. Mais Scot n'est pas constant sur ce point.

3. « Further there hath been some doubt likewise, whether *containing in Scripture* do import express setting down in plain terms, or else *comprehending* in such sort that by reason we may from thence conclude all things which are necessary. Against the former of these two constructions, instance hath sundry ways been given. For our belief in the Trinity, the co-

l'« analogie de la Foi » ; cependant il reste « à savoir jusqu'où ce processus de comparaison doit se poursuivre pour que l'on parvienne à la totalité des doctrines nécessaires : il ne faut pas croire en effet que tant que le monde durera, l'esprit humain soit jamais susceptible d'appréhender tout ce qui peut être conclu de l'Écriture »[1]. Remarque dont l'importance ne peut échapper, et qui acclimate l'idée d'un développement dogmatique, ou tout au moins d'un certain approfondissement de la foi, car Hooker se hâte d'ajouter « surtout s'il s'agit de conjectures probables »[2]. Ainsi il ne s'agirait pas toujours de points *de fide*, mais de vérités plus ou moins assurées par dégagement de virtualités bibliques inexprimées. Aussi demande-t-il pour les points nécessaires une collation attentive des textes et un raisonnement rigoureux. Or nous verrons que la tradition joue aussi son rôle dans la comparaison des textes.

Mais si l'Écriture contient toutes choses nécessaires au salut sinon en surface, du moins en profondeur, elle n'est suffisante que « pour le but pour lequel elle a été instituée ». Nous touchons ici à la thèse générale de Hooker, et il l'applique à l'objection classique tirée de l'absence dans l'Écriture d'indications relatives à l'inspiration, ce qui est « manifestement le point principal parmi tous ceux qui sont nécessaires » point qui est, selon lui « reconnu impossible à l'Écriture d'enseigner »[3]. Sa réponse à

eternity of the Son of God with his Father, the proceeding of the Spirit from the Father and the Son, the duty of baptizing infants : these with such other principal points, the necessity whereof is by none denied, are notwithstanding in Scripture nowhere to be found by express literal mention, only deduced they are out Scripture by collection » (I, XIV, 2).

1. « This kind of comprehension in Scripture being therefore received, still there is doubt how far we are to proceed by collection, before the full and complete measure of things necessary be made up. For let us not think that as long as the world endure the wit of man shall be able to sound the bottom of that which may be concluded out of the Scripture » *(Ibid.)*.

2. « ... especially if « things contained by collection » do so far extend, as to draw in whatsoever may be at any time out of Scripture but probably and conjecturally surmised » *(Ibid.)*.

3. « If we define that necessary unto salvation, whereby the way to salvation is any sort made more plain, apparent, and easy to be known ; then is there no part of true philosophy, no art of account, no kind of science rightly so called, but the Scripture must contain it. If only those things be necessary, as surely none else are, without he knowledge and

cette objection sera non moins classique dans la théologie anglicane. Il recourt à la théorie scolastique des sciences subalternées pour en faire l'application à l'inspiration scripturaire.

Cette théorie veut que toute science suppose des principes connus par ailleurs et relevant d'une autre science : ainsi l'éloquence présuppose la connaissance des règles de la grammaire. De même l'Écriture ne contient pas toutes choses nécessaires absolument, mais toutes choses nécessaires dans un certain domaine, soit toutes choses nécessaires qui ne peuvent être connues ou connues aisément par la lumière du discours naturel, soit toutes choses qui supposent déjà la connaissance de certains principes dont nous sommes déjà persuadés. « L'un de ces pricipes est l'autorité divine des Écritures. Etant ainsi persuadés par d'autres moyens — nous les verrons plus loin : tradition et raison — que les Écritures sont les oracles de Dieu, les Écritures elles-mêmes nous enseignent le reste et nous exposent les devoirs que Dieu réclame de nous, comme nécessaires au salut pour atteindre notre fin surnaturelle [1].

B) *Utilité de la Tradition.*

Ayant ainsi insisté au Livre I sur la prééminence de l'Écriture comme seule source de la foi, contenant tout ce qui est nécessaire au salut — tout au moins pour le but auquel elle est destinée —, et même tout ce qui est utile à la perfection chrétienne, Hooker, au Livre II, met l'accent contre les puritains et les « sectaires » sur l'utilité de la tradition comme source de certaines pratiques et comme adjuvant dans l'interprétation de l'Écriture, afin d'éviter les fantaisies du jugement privé

La tradition est d'abord une source de la vie liturgique fondée

practice whereof it is not the will and pleasure of God to make any ordinary grant of salvation ; it may be notwithstanding and oftentimes hath been demanded, how the books of Holy Scripture contain in them all necessary things, when of things necessary the very chiefest is to know what books we are bound to esteem holy ; which point is confessed impossible for the Scripture itself, to teach » (I, xiv, I). Schutz ,*op. cit.*, p. 46 voir à tort ici, comme dans le texte cité p. 329 n. 2, des preuves du « rationalisme » de Hooker.

1. Pour tout ce passage, cfr I, xiv, I.

elle-même l'exercice de la raison. L'Écriture n'est pas la seule règle de la vie et elle fait elle-même appel à la lumière naturelle qui éclaire l'Église dans le choix et l'établissement des meilleures ordonnances. Les Pères repoussent certaines pratiques comme n'étant pas dans l'Écriture, et par là même condamnables. L'apologiste officiel de la réforme anglicane, Jewel, avait fréquemment utilisé cet argument contre les pratiques catholiques. Hooker n'en nie pas la valeur, mais fait remarquer que si l'argument vaut dans certains cas, il ne faudrait pas le généraliser chaque fois que l'Écriture est muette. Les Pères sont aussi stricts pour les actions que pour les doctrines, et n'astreignent aux unes et aux autres que dans la mesure où il s'agit de nécessité de salut. On peut donc admettre des pratiques et des cérémonies en grande quantité, sans référence scripturaire. Bien plus, en l'absence de témoignages scripturaires, la tradition suffit à justifier les coutumes ecclésiastiques, comme le disait déjà Tertullien : l'Église observe strictement un certain nombre de choses dont il n'est fait nulle mention dans l'Écriture ; il en va là comme dans les affaires civiles où la coutume tient lieu de loi : « L'observance invétérée elle-même est une loi suffisante pour obliger, à moins qu'on ne montre une loi supérieure dans l'Écriture, pour faire la preuve du contraire »[1].

Tradition signifie donc, d'une part, tradition liturgique. Mais il y a également une tradition doctrinale interprétative de l'Écriture. Ce caractère de la tradition qui, il faut le noter, n'est pas source de la doctrine mais interprétation nécessaire pour la compréhension de l'Écriture, est mis en relief dans le texte suivant : « Oui, ce qui est plus, mépriser entièrement la force du témoignage humain serait abattre la force même de la vérité divine. Car en tout ce qui concerne le salut par le Christ, bien que l'Écriture soit le fondement de notre foi, cependant l'autorité de l'homme est la clé qui ouvre la porte d'entrée dans la connaissance de l'Écriture. L'Écriture ne pourrait nous enseigner les choses de Dieu, à moins que nous accordions notre crédit aux hommes qui nous ont enseigné que les paroles de l'Écriture

1. II, v, 7.

signifient ces choses »[1]. Cette interprétation vaut même pour les matières nécessaires au salut « en tout ce qui concerne le salut par le Christ » et elle en est la clé. Ce texte figurera plus tard dans les controverses entre anglicans et catholiques[2].

S'il revendique la primauté de l'Écriture, Hooker ne proclame jamais, avec les Réformés, que la tradition n'est valable que dans la mesure ou elle s'accorde avec celle-ci. C'est précisément la tradition qui est juge de l'harmonie d'une doctrine avec l'Écriture. Il ne fait pas non plus appel, pour l'interprétation de l'Écriture au témoignage individuel de l'Esprit-Saint, que revendiquaient précisément ses adversaires.

Hooker indique les motifs qui fondent l'autorité de cette tradition des Pères : la science, la sagesse et la grâce de l'Esprit Saint. « Comment ne pas croire que des esprits exercés dans les travaux des Écritures et assistés par la grâce de Dieu peuvent arriver à les connaître si parfaitement qu'en cas de doute sur le matières concernant la foi et la religion, on sera tout naturellement enclin à adopter l'avis de ces hommes graves, sages et pleins de science ? Peut-on rejeter leur jugement ? Pour ma part, je n'ose pas tenir si peu en estime l'Église et ses principaux piliers »[3].

Remarquons d'abord ici qu'il ne s'agit pas d'un appel à la tradition en tant qu'argument polémique destiné à priver les catholiques de leurs appuis, mais d'une élaboration positive telle que les catholiques en eussent faite eux-mêmes contre les tenants de l'Écriture sainte.

1. « Yea, that which is more, utterly to infringe the force and strength of man's testimony were to shake the very fortress of God's truth. For whatsoever we believe concerning salvation by Christ, although the Scripture be therein the ground of our belief ; yet the authority of man is, if we mark it, the key which openeth the door of entrance into the knowledge of Scripture. The Scripture could not teach us the things that are of God, unless we did credit men who have taught us that the words of Scripture do signify those things » (II, vii, 3).

2. W. LAUD, *Conference with Fisher*, L.A.C.T., t. II, p. 103.

3. II, vii, 4. En particulier : « But whom God hath endued with principal gifts to aspire unto knowledge by, whose exercices, labours, and divine studies he hath so blessed that the world for their great and rare skill that way hath them in singular admiration ; may we reject even their judgment likewise, as being utterly of no moment ? For mine own part, I dare not so lightly esteem of the Church, and of the principal pillars therein ». Sur l'assistance du Saint-Esprit dans l'usage de la raison, ch. III, VIII, 18.

Hooker d'autre part se livre surtout à une apologétique rationnelle, une défense philosophique du témoignage humain vis-à-vis de la Vérité divine, témoignage dont, sous le nom « d'autorité humaine », il fait l'application à la tradition ecclésiastique. Cela correspond à ce que nous avons déjà noté de l'œuvre de Hooker dont une des préoccupations est d'étudier les sources diverses de la connaissance humaine (Dieu, la raison, le témoignage des hommes etc). Les puritains, en négligeant l'autorité humaine, contredisent toutes les analogies tirées des affaires séculières. Il montre donc le rôle de cette autorité dans ce domaine, conformément à son dessein d'établir une analogie entre le plan de la nature et celui de la grâce. On sent qu'il admet implicitement la décisive autorité du *consensus* des Pères, mais sur certains points, dans l'application pratique, en l'absence de critères précis, il est amené à graduer l'autorité de la tradition.

Il y a divers degrés d'assentiment à cette « autorité humaine », selon les degrés d'évidence : dans certains cas, on suspendra son jugement, (par exemple, en ce qui concerne le temps de la chute des Anges et des hommes), ou l'on inclinera vers une opinion (créationisme ou évolutionnisme, virginité *post partum*) [1]. Hooker reste dans le courant humaniste, mais malgré l'infirmité de l'autorité humaine et à défaut de preuve infaillible, parce que l'esprit préfère suivre les persuasions probables plutôt que d'approuver ce qui n'a aucun semblant de vérité dans une question doctrinale, si l'on ne peut faire valoir d'un côté aucune preuve mais que de l'autre on puisse montrer qu'ainsi ont pensé de tout temps les docteurs les plus érudits, même si l'on ne peut faire apparaître la raison ou le texte de l'Écriture qui les a ainsi conduits, un homme raisonnable prêtera attention à leur jugement [2]. Hooker réfute certains arguments patristiques allégués en faveur de la *Sola Scriptura* : Jérôme, pense certes que personne ne peut ajouter à la Révélation, mais cela n'empêche nullement que les doctes ne soient susceptibles d'interpréter correctement l'Écriture ; Augustin exhorte à n'écouter que Dieu, mais il n'entend pas qu'on ferme l'oreille à ses exhortations et donc

1. II, vii, 5.

ne refuse pas toute audience aux hommes. Si, dans certaines controverses de l'Église ancienne, le même Augustin en appelle à l'Écriture, étant donné que chaque partie fait appel à des autorités, « il n'apparaît pas par là que l'argument d'autorité soit dans les matières divines de nulle valeur ». Ainsi les Pères ne sont nullement opposés à la Tradition. Notre Seigneur lui-même a fait appel aux scribes [1].

Mais ce sont les appels à l'Écriture eux-mêmes qui impliquent finalement aussi un recours à l'« autorité humaine ». La force même des arguments tirés de l'Écriture se trouve, après examen, dépendre en fait de l'autorité des hommes. Et cela bien plus souvent que nous n'en avons conscience. Car bien que la preuve scripturaire venant de Dieu soit irréfutable, cependant il reste à prouver qu'elle signifie bien ce que l'on veut lui faire dire. Si l'en est ainsi, la preuve de l'Écriture a une force supérieure tout autre. Mais là gît toute la difficulté. « Car pour la plupart, ceux qui sont prêts à citer cinq cents phrases de l'Écriture en faveur d'un point déterminé, quelle assurance ont-ils qu'un seul de ces passages signifie réellement la chose en vue de laquelle est allégué le texte ? » [2]

Ainsi, même quand on ne veut admettre que l'Écriture, on se trouve obligé, pour l'interpréter, de recourir à la tradition.

Pour Hooker, nous l'avons vu, l'Écriture ne peut prouver sa propre inspiration. Toute notre foi et notre salut dépendent d'un premier principe indémontrable par l'Écriture et qui, s'il n'est pas évident, peut être prouvé par ailleurs. L'expérience montre en effet que tous ne reconnaissent pas ce principe. Il doit donc y avoir moyen de nous en persuader. Certains assurent qu'on ne peut le faire que par la tradition. Or, l'expérience enseigne de fait que « le premier motif externe qui conduit les hommes à cette estime de l'Écriture, est l'autorité de l'Église de Dieu ; car quand nous savons que toute l'Église de Dieu a cette opinion de l'Écriture, nous jugeons sans hésiter que ce serait une impudence pour un homme élevé et nourri dans l'Église d'être sans raison, d'un avis opposé ». Ainsi la tradition

1. II, vii, 6.
2. II, vii, 9.

nous assure que la Bible contient tout ce qui est nécessaire au salut. Mais par la suite, plus nous nous familiarisons avec l'Écriture, plus cette dernière nous offre de raisons de croire ce que nous avait appris la tradition [1]. Cela n'exclut pas par ailleurs des arguments rationnels de l'apologétique, qui sont susceptibles de fournir des preuves pleinement valables contre les infidèles ou les athées. Si certains en appellent au témoignage de l'esprit, c'est parce que ces arguments, tout raisonnables qu'il soient, sont impuissants d'eux-mêmes à engendrer cette foi dans ce principe premier et non pour nier que l'Église puisse par la raison « fermer la bouche de ses adversaires ». De plus, les opérations de l'Esprit sont secrètes, personnelles et indiscernables, aussi sommes nous « sur un terrain plus obvie, quand nous déduisons par la raison de la qualité des choses crues ou accomplies que c'est l'esprit de Dieu qui nous a conduit dans les unes et les autres, que si nous nous bornions à croire ou à accomplir certaines choses comme y étant mus par l'Esprit » [2].

III. Vers les Articles Fondamentaux.

C'était jusqu'ici contre les puritains que Hooker avait construit son œuvre. Vis-à-vis des catholiques, se posait pourtant un autre problème, qu'il nous faut maintenant examiner. Nous avons vu que Hooker distinguait soigneusement les cérémonies des matières doctrinales. L'ensemble de ces dernières était « nécessaire au salut » et se trouvait dans l'Écriture. Mais jusqu'à quel point ces doctrines, qui devaient être professées explicitement, pouvaient-elles l'être implicitement sans que l'assurance du salut individuel — c'est-à-dire, au fond, pour un théologie de son espèce, l'appartenance à l'Église — en soit compromise ?

Cette question avait réclamé l'attention de Hooker avant la rédaction de l'*Ecclesiastical Polity*. Il avait, en effet, traité de ce problème dans un sermon prêché la première année de sa

1. III, viii, 14.
2. III, viii, 15. Ces deux derniers passages reviennent également dans les controverses. Cfr Laud, *op. cit.*, p. 99. Chillingworth, *Religion of Protestant a Safe Way to Salvation*, Ch. II, § 30.

maîtrise au Temple, le 28 mars 1585, sermon intitulé *A learned Discourse of Justification. Works and how the foundation of faith in overthrown*[1], et qui lui avait valu les attaques de son collègue Travers dans une réponse sous forme de « supplication », à laquelle il avait répliqué à son tour.

Le problème se posait à lui en fonction de l'Église romaine, sous l'angle du salut des catholiques, et plus spécialement « des ancêtres qui avaient vécu dans les superstitions papistes ». Les puritains niaient que l'on pût faire son salut dans l'Église romaine, et exigeaient une adhésion explicite à tous les dogmes qu'ils proposaient eux-mêmes. Hooker prenait le contre-pied de leurs affirmations. L'on peut être sauvé, et donc être dans l'Église, si l'on maintient implicitement le « fondement » de la foi (*I Cor.* 3, 2). Ce fondement, en un sens, ce sont les Écritures, auxquelles adhère l'Église de Rome[2], mais, en un sens plus restreint, c'est la doctrine apostolique où est résumée la foi au Christ Sauveur. Hooker se réfère en particulier au texte de *I Tim.* 3,6 : « Dieu manifesté dans la chair, justifié dans l'esprit etc »[3], texte qu'il commente ainsi : « Jésus même que la Vierge a conçu du Saint-Esprit, que Siméon a embrassé, que Pilate a condamné, que les juifs ont crucifié, que les apôtres ont prêché, c'est le Christ le Seigneur, le seul Sauveur du monde ; on ne peut établir d'autre fondement ». Cependant ce texte scripturaire doit nécessairement comporter — nous allons le voir plus loin — l'interprétation trinitaire et christologique qu'en a fournie l'Église ancienne des quatres conciles (Rédemption objective). Qu'est-ce donc maintenant que « tenir ce fondement » ? Hooker nie formellement, à ce propos, que les païens qui n'ont pas entendu parler

1. Sermon II, *Hooker's Works*, Oxford, 1836, vol. III, p. 5.

2. « If the foundation of faith do import the general ground whereupon we rest when we do believe, the writings of the Evangelists and the Apostles are the foundation of Christian faith (...) O that the Church of Rome did as soundly interpret those fundamental writings whereupon we build our faith, as the doth willingly hold and embrace them ! » (*Ibid.* § 15).

3. « But if the name Foundation do note the principal thing which is believed, then is that the foundation of our faith which St. Paul, Rath unto Timothy : 'God manifested in the flesh, justified in the Spirit', etc. (*I Tim.* 3, 16) : that of Nathanael, 'Thou art the Son of the living God', thou art the king of Israel (...) he that directly denieth this, doth utterly raze the foundation of our faith » (*Ibid.*, § 16).

du Christ puissent, par leur connaissance naturelle, tenir secrètement comme enveloppée cette base essentielle de la foi [1]. Il faut au contraire affirmer en terme exprès ce fondement.

Mais il y a plusieurs manières de le nier. Car une distinction intervient : ceux qui le nient directement le renversent directement, et ceux qui le nient «par conséquence» le renversent «par conséquence» en maintenant une affirmation d'où la négation directe peut se conclure nécessairement [2]. Grecs et juifs nient directement le fondement, et les apologètes contre les païens défendaient le christianisme contre ceux qui le niaient ainsi directement. Au contraire, les Pères qui écrivaient contre les hérétiques (novatiens, pélagiens), faisant erreur dans le domaine de la rédemption subjective, repoussaient des erreurs qui ne renversaient le fondement que « par conséquence » [3].

Abstraction faite des Grecs et des Juifs, il y a, selon Hooker, trois sortes d'hérésies, dont deux renversent complètement la foi, et une, par conséquence. La première, qui est voisine de l'infidélité, nie directement ce qui est expressément reconnu comme articles de foi, c'est-à-dire la lettre des articles du symbole des Apôtres ; on peut conclure immédiatement à la négation du fondement lui-même, par exemple : « Il n'y a pas d'Église catholique ». Au second rang, vient un groupe d'hérésies d'où la négation de ces articles peut être aussi aisément déduite : ce sont celles qui sont relatives à la divinité ou à l'humanité de Jésus-Christ. Il s'agit de la rédemption objective, définie par les conciles jusqu'à Chalcédoine. Hooker s'étend spécialement à ce sujet sur l'hérésie de Nestorius. La négation est ici étroitement liée à l'ensemble des articles : Nestorius confessait tous les articles du Credo, mais son opinion théologique impli-

1. « Might we not with as good colour of reason defend, that every ploughman hath all the sciences, wherein philosophers have excelled ». *Ibid.*, § 24 ... « To avoid such paradoxes, we teach plainly that to hold the foundation is, in express terms, to acknowledge it » *(Ibid.)*.

2. « The foundation is an affirmative proposition, they all overthrow it, who deny it ; they directly overthrow it, who deny it directly ; and they overthrow it by consequence, or indirectly, which hold any one assertion whatsoever, whereupo the direct denial thereof may be necessarily concluded » *(Ibid,* § 25).

3. *Ibid.*, § 25 et 26.

quait la négation de chacun des termes de cette confession. Notre auteur cite à ce propos un passage du *De Incarnatione* de Cassien. L'orthodoxie œcuménique définie par l'Église ancienne est donc imprescriptible [1].

Enfin il existe une troisième sorte d'hérésie, qui est précisément selon Hooker celle de l'Église de Rome, qui ne nie le fondement de la foi qu'indirectement, comme toutes les hérésies qui portent directement sur la rédemption « subjective » [2]. C'est exactement le domaine mis en question par la Réforme du XVe siècle. « De nombreux chrétiens et même des Églises entières jusqu'au jour présent, renversent le fondement par conséquence ; elles ne nient pas le fondement directement car elles cesseraient d'être chrétiennes [3]. Calvin lui-même reconnaissait des vestiges de l'Église dans le papisme, et Hooker de citer sa lettre à Socin, classique en la matière. Mais il ajoute que l'on peut même dire que la doctrine actuellement professée par l'Église de Rome n'est pas une négation de la foi ; l'on ne peut en tirer argument pour prouver qu'elle n'est pas une Église chrétienne. Il se réfère à un texte de Mornay et à Zanchius, qui compare l'Église romaine à Israël sous les Rois vis-à-vis de Juda.

1. *Divers degrés d'hérésies :* « In a second sort we place them, out of whose positions the denial of any of the foresaid articles may be with like facility concluded ; such as they which have denied, either the divinity of Christ, with Hebion, or with Marcion, his humanity ; an example whereof may be that of *Cassianus* defending the incarnation of the Son of God against *Nestorius* (...) *Nestorius confessed all the Articles of the Creed, but his opinion aid imply the denial of every part of his confession* (C'est nous qui soulignons).

2. « Heresies then are of a third sort, such as the Church of Rome maintaineth, which beeing removed by a greater distance from the foundation, although indeed they overthrow it ; yet because of that weakness, which the philosopher noteth in men's capacities when he saith, that the common sort connot see things which follow in reason, when they follow, as sit were, afar off *by many deductions* ; therefore the repugnancy between such heresy and the foundation is not so quickly nor so easily found, but that an heretic of this, sooner than of the former kind, may directly grant, and consequently nevertheless deny, the foundation of faith » (*Ibid.*, § 32).

3. « Then what is the fault of the church of Rome ? Not that she requireth works at their hands that will be saved ; but that she attributeth unto works a power of satisfying God for sin ; and a virtue to merit both grace here, and in heaven glory. That this overthroweth the foundation of faith, I grant willingly ; that it is a direct denial thereof, I utterly deny » (*Ibid.*, § 32).

Le débat à propos de l'Église romaine portait sur la justification, en particulier sur la doctrine des œuvres. Ce n'est pas la doctrine des œuvres en tant que telle qui est répréhensible ; les œuvres non seulement ne sont pas exclues, mais sont commandées, car, à leur place, elle sont nécessaires [1]. La justification par la foi seule ne condamne nullement les œuvres en vue de la sanctification. En outre si la foi seule justifie, les autres vertus théologales, espérance et charité, sont toujours inséparablement liées à la foi du justifié. Hooker adhère, ainsi qu'un certain nombre de Réformés, à la thèse de la double justification. L'erreur de l'Église de Rome selon lui n'est pas d'exiger des œuvres, mais d'attribuer à celles-ci une valeur méritoire. C'est ce mérite qui, à sa manière, ruine le fondement de la foi, le salut par le Christ. Mais, toujours selon Hooker, les Romains affirment cependant le mérite du Christ dont les bonnes œuvres sont l'application. Ils ne nient pas directement mais indirectement le fondement par leur doctrine des mérites, qui n'est plus le salut par la grâce, bien que celui-ci doive toujours comporter la régénération baptismale, le renouvellement des cœurs par le Saint-Esprit, les vertus devoirs et obligations que Dieu exige de ceux qui seront sauvés.

C'est donc le mérite, vu dans une théologie de la double justice, qui est le point névralgique et entraîne l'Église romaine dans des erreurs qui cependant ne sont point fondamentales et ne lui font pas perdre sa qualité d'Église chrétienne. Il en va de même pour tous ceux qui errent sur les points de la troisième catégorie.

Le vocabulaire et les distinctions mises en œuvre par Hooker, deviendront classiques, surtout au XVII[e] siècle, chez les *Caroline Divines* et ailleurs [2]. Ici, le point de vue est encore négatif et toute la doctrine est « de foi ». Au delà des dogmes trinitaires et christologiques, Hooker ne distingue pas comme les Carolins

1. « To say, ye cannot be saved by Christ without works, is to add things not only not excluded, but commanded, as being in place and in their kind necessary » (*Ibid.*, § 30).

2. Andrewes (*Answer to Cardinal Bellarmin*, 1610), Laud (*Conference with Fisher*, 1622) ; Ussher (*Sermon on the Unity of the Church*, 1624) ; Chillingworth (*Religion of Protestant*, 1638) ; Hammond (*Of Fondamentals*, 1649) ; Bramhall (*Schism guarded*, 1658). N'oublions pas que Jurieu, séjourna en Angleterre et reçut l'ordination anglicane.

de simples théologoumènes. Ces textes qui datent de 1585 demeureront assez longtemps inédits. Ils ne seront publiés par Henry Jackson, fellow de *Christ Church* à Oxford, qu'au début du siècle suivant, en 1612, au moment où la théorie des « Articles fondamentaux » préoccupait bien des esprits. C'est d'ailleurs pour répondre aux problèmes qui se posaient que l'éditeur les publia, comme il le dit lui-même dans sa « Préface au lecteur » [1]. La vente en fut si rapide qu'une seconde édition parut quelques semaines après la première [2]. C'est dire que la publication de ce sermon répondait aux besoins de ces années 1610, et que, comme le reste de la pensée de Hooker, elle ne resta pas sans influence sur la théologie ultérieure.

D. H. MAROT.

1. *To the Reader, Preface* par Henry Jackson, 6 juillet 1612 : « Whereas many desirous of resolution in some points handled in this learned discourse were earnest to have it copied out, to ease so many labours it hath been thought most worthy and very necessary to be printed, that not only they may be satisfied, but the whole Church also thereby edified ».

2. « The rather among which that on Justification had so rapid a sale that a new edition was required in a few weeks » (Fragment d'une lettre de Jackson, septembre 1612).

Chronique religieuse. [1]

Église catholique. — Par le MOTU PROPRIO *Supremo Dei nutu* du 5 juin, fête de la Pentecôte [2], le pape JEAN XXIII a déclaré close la phase antépréparatoire et OUVERTE CELLE PRÉPARATOIRE DU CONCILE. De la masse des documents qui leur sont parvenus, les membres de la Commission antépréparatoire ont tiré une substantielle monographie d'une vingtaine de pages à peine, où sont exposées les questions qui ont retenu l'intérêt de l'épiscopat du monde entier. Suivant la décision du pape, les résultats du vaste travail de dépouillement seront imprimés — dix forts volumes sont prévus —, et mis à la disposition des DIX COMMISSIONS PRÉPARATOIRES constituées par le même *Motu proprio* [3]. Cette étape dans la préparation du Concile du Vatican II est encore particulièrement importante en raison de la création d'un SECRÉTARIAT POUR LES QUESTIONS DE L'UNITÉ CHRÉTIENNE.

« Pour montrer aussi notre amour et notre bienveillance envers ceux qui portent le nom de chrétiens mais sont séparés de ce Siège apostolique, et afin qu'eux aussi puissent suivre les travaux du Concile et trouver plus facilement la voie conduisant à cette unité

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr *OR*, 5 juin ; *DC*, 19 juin.
3. Il s'agit des commissions suivantes : 1) Commission théologique, chargée d'examiner les questions concernant l'Écriture sainte, la tradition, la foi et les mœurs ; 2) Commission des évêques et du gouvernement des diocèses ; 3) Commission pour la discipline du clergé et du peuple chrétien ; 4) Commission des religieux ; 5) Commission de la discipline des sacrements ; 6) Commission de la liturgie ; 7) Commission des études et des séminaires ; 8) Commission pour l'Église orientale ; 9) Commission pour les missions ; 10) Commission pour l'apostolat des laïques et pour toutes les questions touchant l'action catholique religieuse et sociale.

pour laquelle Jésus-Christ adressa à son Père céleste une si ardente prière [1], Nous instituons un Conseil spécial ou Secrétariat, présidé par un cardinal choisi par Nous, et organisé comme il a été dit pour les Commissions ».

C'est Son Ém. le cardinal BEA, bibliste réputé et particulièrement bien informé des problèmes posés par le protestantisme, qui présidera ce secrétariat, dont le secrétaire sera Mgr J. G. M. WILLEBRANDS, qui avait été chargé, il y a deux ans, par l'épiscopat néerlandais de s'occuper à plein temps des questions œcuméniques et qui, de plus, est secrétaire de la Conférence catholique internationale pour les questions œcuméniques. L'institution de ce secrétariat est d'autant plus réjouissante qu'il est destiné à survivre au concile et à devenir un conseil permanent d'information et de contact pour tout ce qui concerne les relations avec les chrétiens séparés ; bien qu'il semble avoir mission plus spéciale de s'intéresser aux chrétientés issues de la Réforme, on prévoit cependant pour lui une certaine collaboration avec la Commission pour les Églises orientales et la Congrégation pour l'Église orientale, notamment pour les questions relatives aux rapports des Orthodoxes avec les Protestants, avec le Conseil œcuménique des Églises, etc. [2]

Le principal organisme préconciliaire est la COMMISSION CENTRALE composée de 35 cardinaux, 4 patriarches orientaux, 32 archevêques et évêques et 3 supérieurs généraux d'ordres religieux. Présidée par le Pape, sa tâche sera de suivre les travaux des diverses commissions et de préciser la formulation définitive des documents concernant le concile. Le caractère universel de la commission centrale est souligné par le fait qu'en font partie tous les présidents des assemblées épiscopales des divers pays. Ainsi que l'a dit le Pape dans son discours de la Pentecôte :

1. « Cette unité, précisa le Pape dans son discours de la Pentecôte, devrait représenter un des fruits les plus précieux du prochain second concile œcuménique du Vatican, pour la gloire du Seigneur sur la terre et dans les cieux, pour l'exultation universelle dans la plénitude du mystère de la communion des saints ». Cfr *DC*, 3 juillet.

2. Cfr à ce propos l'interview du cardinal BEA à New-York, texte français dans *ICI*, 15 juillet, p. 5.

« Le concile œcuménique sera l'effet de la présence et de la participation des évêques et des prélats qui seront la représentation vivante de l'Église catholique, dispersée par le monde entier. Une précieuse collaboration à la préparation du concile sera apportée par une réunion de personnes savantes, compétentes, de toutes régions et de toutes langues. Il est un principe qui est désormais entré dans l'esprit de tout fidèle appartenant à l'Église Romaine, à savoir qu'il est et qu'il se sait être vraiment, en tant que catholique, citoyen du monde entier, de même que Jésus est le Sauveur divin du monde entier. Cette conviction est une bonne manière d'exercer la vraie catholicité ; tous les catholiques doivent s'en rendre compte et s'en faire un devoir qui éclaire leur propre esprit et dirige leur conduite personnelle dans les rapports religieux et sociaux » [1].

Notons également le nombre croissant des LETTRES PASTORALES consacrées en différents points du monde catholique au Concile œcuménique et au problème de l'unité chrétienne [2].

Nous publierons ultérieurement un article sur le CONGRÈS EUCHARISTIQUE INTERNATIONAL qui eut lieu à MUNICH du 31 juillet au 7 août, et dont les incidences œcuméniques furent notables, en raison surtout de l'importante réunion de l'Association UNA SANCTA qui eut lieu à cette occasion, et en laquelle prirent la parole M. Otto KARRER et D. Thomas SARTORY. D'autres manifestations seront rappelées également, comme la liturgie orientale solennelle qui y eut lieu en plein air, avec assistance de Sa Béatitude MAXIMOS IV, patriarche melkite d'Antioche et de tout l'Orient. On a remarqué la réception grandiose qui a été faite, en ce Congrès, à Sa Béatitude, et la place d'honneur, la première, qu'il avait occupée durant la cérémonie orientale, à laquelle non seulement une très grande foule assistait, mais aussi de nombreux cardinaux et évêques [3].

1. Cfr *DC*, 3 juillet.
2. Cfr *Civiltà Cattolica*, 2 juillet, p. 84-87, et 16 juillet p. 191-196, où sont énumérés plusieurs exemples.
3. Le 30 juin, S. S. JEAN XXIII a publié une Lettre apostolique sur la dévotion au Précieux Sang, en la mettant en rapport intime avec la communion eucharistique. D'aucuns se sont demandé s'il ne s'agissait pas là peut-être d'une préparation à la restauration de la communion sous les deux espèces, au moins dans certaines circonstances, restauration qui est tant désirée aujourd'hui par de nombreux catholiques latins.

URSS. — *ŽMP*, n° 4, 1960, contient un exposé intéressant des différentes THÈSES présentées par les candidats en théologie au terme de leurs études à l'Académie théologique de Moscou [1]. A côté de thèses d'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament, nombreux furent les travaux de théologie dogmatique, entre autres sur la doctrine de la Rédemption. On signale une étude sur ce sujet à partir des textes liturgiques, où l'A. appelle la liturgie « le cœur de la vie de l'Église », la « théologie du peuple croyant », la « profession constante et vivante de la croyance de l'Église orthodoxe tout au long de son histoire », la « réflexion théologique de l'Église entière ». On fait remarquer que l'étude du dogme de la Rédemption par les données de la liturgie a été peu pratiquée autrefois dans la littérature théologique. Le domaine de la théologie morale a été également exploré dans ces travaux de candidature. Chose très appréciable, ajoute-t-on, « puisque l'école théologique d'aujourd'hui est en premier lieu appelée à former des pasteurs ; or, pour les pasteurs aussi bien que pour leurs troupeaux, il est très important et indispensable de connaître toute la complexité de la lutte spirituelle contre le péché, toutes les phases de la croissance morale du chrétien, tout ce qui concerne les chutes dans le péché et les moyens de combattre les passions ». Un autre travail avait pour thème la doctrine des sacrements chez les Pères de l'Église des deux premiers siècles du christianisme, où il était démontré « d'une façon convaincante » que les écrits patristiques de cette première époque du christianisme donnait une base solide pour reconnaître, dans l'ancienne Église, le nombre septénaire des sacrements, et que chacun d'entre eux était considéré comme une action sacrée divinement instituée.

L'histoire de l'Église, tant ancienne que moderne, a trouvé aussi beaucoup d'amateurs. L'art et l'archéologie ne furent pas non plus oubliés, pas plus que le droit canonique et l'homilétique. En terminant, l'article souligne la nécessité pour les jeunes théologiens d'étudier sans relâche et sans interruption les œuvres des Pères : « Le contact avec cette source sacrée créera

1. Art. de K. RUŽICKIJ, recteur de l'Académie de théologie de Moscou, p. 41-46.

la possibilité de compléter, d'approfondir et de développer beaucoup de questions théologiques et de donner une nouvelle orientation en théologie, jaillissant de la source intarissable et pure de la littérature patristique ».

Le premier volume d'un ANNUAIRE de théologie vient d'être publié par le patriarcat de Moscou sous le titre *Travaux théologiques*. Ce ou ces recueils veulent faire connaître la pensée théologique russe aux Églises orthodoxes sœurs et aux autres confessions chrétiennes, élargir l'horizon théologique des étudiants et du clergé et contribuer d'une manière générale à l'activité théologique au sein de l'Église russe [1].

Les professeurs RUŽICKIJ, PARIJSKIJ, USPENSKIJ et BOROVOJ, des Académies théologiques de Moscou et de Léningrad, ont été honorés d'un témoignage public du comité soviétique pour la paix. Par leurs contacts avec l'étranger, dit *ŽMP*, ils ont redressé nombre d'erreurs qui circulent sur le compte de leur pays et de l'Église orthodoxe russe, et par là « ils ont contribué à rapprocher les chrétiens dans la cause de la paix ».

Le métropolite NICOLAS de Kruticy a, pour des raisons de santé, abandonné son poste de directeur du Bureau des relations extérieures du patriarcat de Moscou, poste qu'il occupait depuis seize ans. Il est remplacé par Mgr NIKODIM, jadis chef de la mission russe patriarcale à Jérusalem et qui fut consacré évêque le 10 juillet dernier au monastère de Saint-Serge à Zagorsk. Il serait actuellement l'évêque le plus jeune de l'Église russe.

L'un des religieux anglicans qui ont été les hôtes de l'Église russe en 1958, le R. P. Mark TWEEDY, C. R., a réuni dans une petite brochure *Wheat among the Tares* [2] ses impressions :

1. Le fascicule commence par une longue étude historico-liturgique du professeur N. USPENSKIJ de Léningrad sur les *Vêpres orthodoxes* (p. 7-52), que nous avons lue avec intérêt et profit. Signalons aussi l'étude du professeur V. BOROVOJ, *La « Collectio Avellana » comme source historique* (contribution à l'histoire des relations entre l'Orient et l'Occident à la fin du Ve et au début du VIe siècle). Le R. P. PAUL (Čeremuchin) a écrit pour ce recueil une étude sur le concile de Constantinople en 1157, où l'A. fait quelques attaques contre la théologie latine, attaques qui témoignent d'un manque d'information élémentaire.

2. House of the Resurrection, Mirfield, Yorks, 1/6.

admiration pour la piété et le nombre des fidèles (proportionnellement il y aurait plus de chrétiens pratiquants en Russie soviétique qu'en Angleterre), respect pour le jeune clergé et ses éducateurs, estime pour la vie monastique (fait paradoxal : les seuls détails concrets donnés se rapportent à une communauté assez « moderne »).

Autre témoignage anglican dans *Theology* (juin 1960 : Francis HOUSE, *The Witness of the Russian Church*).

Selon la revue *Kommunist* (organe du comité central du Parti communiste de l'U. R. S. S.), mai 1960, on assisterait à une véritable « RENAISSANCE DU SACREMENT DE BAPTÊME » en Union soviétique. Dans un rapport qui constitue une étude de sociologie religieuse des régions agricoles de Kalinin, de Kostroma, de Gorjkij et de Jaroslavlj, étude faite par des experts chargés d'examiner si la population rurale de la région de Moscou est aussi « progressiste » que la dépeint la propagande soviétique, on a dû constater que la majorité des enfants nés durant et après la seconde guerre mondiale reçoivent le baptême, alors même que leurs parents n'ont souvent pas été baptisés. La responsable de ce fait serait l'ancienne génération, en particulier l'influence « néfaste » des grands-mères dans les familles paysannes, lesquelles, constate l'article, refusent souvent de garder les enfants non baptisés quand leurs parents sont au travail. Dans un reportage de l'*Economist* du 16 juillet, le correspondant écrit avoir vu, tout près de la capitale, des villages où, dans le cimetière, un petit coin était réservé aux non-croyants, mais où toutes les autres tombes étaient ornées d'une croix récemment réargentée. Après la liturgie de nombreux jeunes paysans amenaient leurs enfants pour être baptisés. Dans les réunions du Parti qui ont eu lieu cette année dans les diverses Républiques soviétiques, on a fortement insisté un peu partout sur la nécessité d'un « matérialisme militant » et d'une propagande athée intense [1]. Les mariages et les funérailles religieux étant de plus en plus en vogue, on recommande fréquemment aussi la composition d'un rituel communiste pour entourer civilement ces

1. Cfr *RM*, 5 juillet, où sont publiés plusieurs textes à ce sujet, tirés des journaux soviétiques locaux et des rapports de ces réunions.

actes de plus de solennité. Le *Kommunist* de juin 1960 trouve que la propagande athée est mal faite ; celle des baptistes est plus intelligente et risque d'atteindre la jeunesse : « Nous devons donc, dit-il, préparer nos cadres, leur apprendre à visiter les clubs, les maisons de culture, montrer des films, parler aux gens, leur donner de la littérature athée, les intéresser au progrès de l'U. R. S. S. dans le domaine cosmique » [1].

La presse soviétique fait beaucoup de cas de l'arrestation de l'archevêque JOB (Kresovič) de Kazanj, qui a été mis en prison accusé d'avoir trompé le fisc, et d'avoir été en retard de deux millions de roubles dans le paiement de son impôt sur le revenu. Le 20 juin Mgr Job a été condamné à trois ans de prison et à la confiscation de tous ses biens.

Signalons les ouvrages suivants :

Alexander KISCHKOWSKY, *Die sowjetische Religionspolitik und die Russische Orthodoxe Kirche*. Institut zur Erforschung der UdSSR. Munich, juillet 1960 (exposé historique des années 1917-1960).

Religion in the USSR. Institute for the Study of the USSR. Munich, juillet 1960 (différentes études sur la position actuelle des Églises orthodoxes en U. R. S. S., de l'Église catholique, d'autres confessions chrétiennes, de l'Islam, du bouddhisme et des Juifs).

1. Mais la nouvelle revue athée *Nauka i Religija* s'est récemment opposée avec force à l'organisation de soirées pour croyants et incroyants au cours desquelles des ecclésiastiques orthodoxes et des prédicateurs de sectes peuvent défendre leurs points de vue dans les débats avec des conférenciers athées. « Leur offrir une tribune hors de leurs églises et lieux de culte favorise la propagation de l'idéologie religieuse ». La revue estime que de tels débats peuvent faire plus de mal que de bien. La réplique n'est donc pas facilement admise. Toutefois, le 17 mars, lors de l'affaire Osipov dont nous avons fait mention, l'*Učiteljskaja Gazeta* publia une lettre de protestation d'une institutrice, A. ZJAZEVA, qu'il n'est pas trop tard de citer, tant de tels textes sont rares : « J'ai lu récemment dans les journaux comment certaines personnes avaient rompu avec la religion... Pourquoi ne pourrais-je pas écrire et publier dans les journaux comment je suis venue au christianisme et ce qui m'a amenée à croire en Dieu ? J'ai étudié à fond les philosophies indiennes et les Évangiles. A la suite de ces études je suis arrivée à la conclusion que c'est seulement la religion, la foi dans le Christ, qui donnent un sens à l'existence humaine, procurent chaleur et clarté à l'esprit humain. La science doit se subordonner à la religion, car sans le contrôle de la religion elle travaillera à détruire... Nos enfants reçoivent une éducation d'où est absente la religion, c'est-à-dire sans morale. On sait cependant que sans la foi en Dieu on ne peut éduquer les enfants correctement ».

Allemagne. — Depuis plusieurs années, l'Université de Munich organise deux fois par an une semaine pendant laquelle des professeurs d'université d'un pays étranger sont invités a donner des conférences. Il y a eu ainsi une semaine italienne, suédoise, etc. Du 22 au 25 juin s'est tenue une semaine grecque. La science grecque est apparue à Munich avec une nombreuse délégation, composée des meilleurs professeurs des universités d'Athènes et de Salonique. Voici les titres de quelques-unes des conférences : K. BONIS, *Gennadios Scholarios, premier Patriarche de Constantinople après la chute, et sa politique envers Rome;* P. BRATSIOTIS, *L'Ancien Testament dans l'Église Orthodoxe;* B. EXARCHOS, *La question sociale du point de vue de l'Église Orthodoxe;* G. KONIDARIS, *Pourquoi l'Église primitive d'Antioche appela définitivement son président ἐπίσκοπος*; ST. P. KYRIAKIDIS, *L'origine des ballades néo-grecques;* N. LOUVARIS, *L'idée hellénique et l'Église grecque;* L. POLITIS, *Périodes et caractéristiques de la littérature néo-grecque;* M. A. SIOTIS, *L'ecclésiologie comme fondement de l'exégèse du Nouveau Testament dans l'Église Orthodoxe grecque.* La fréquentation nombreuse de ces conférences a couronné cette semaine d'un vrai succès. Outre l'utilité de ce contact culturel et idéologique, nous ne pouvons omettre de signaler que plusieurs de ces conférences — et parmi celles que nous venons de citer, spécialement la conférence de M. Konidaris — atteignirent un niveau scientifique très élevé [1].

Le patriarcat de Moscou a nommé EXARQUE pour l'Europe centrale de l'Église orthodoxe russe, avec siège à Berlin-Karlshorst, l'évêque JEAN (Wendland) de Podoljsk, dont la juridiction s'étendra à l'Allemagne de l'Ouest et de l'Est. Mgr Jean est né en 1909 à Léningrad et travailla d'abord comme ingénieur géologue dans l'Oural et en Asie centrale, puis il enseigna la minéralogie. En 1936 il prononça ses vœux monastiques. Consacré évêque en 1958, il représenta dès lors le patriarcat de Moscou auprès du patriarcat d'Antioche à Damas.

1. Selon *Der Christliche Sonntag*, 24 juillet, p. 241, 80.000 Orthodoxes grecs vivent à présent dans la République fédérale allemande. On prévoit que ce nombre augmentera encore, d'autres ouvriers de la Grèce étant attendus. Le patriarche de Constantinople a confié leurs intérêts spirituels à l'archevêque ATHÉNAGORE de Londres.

Le 20 août est décédé à Bonn le professeur Wladimir SZYLKARSKI, éditeur de la traduction allemande des œuvres complètes de Vladimir Solovjev.

Égypte. — Dans *OO*, mai, nous lisons que les communautés orthodoxes ARABOPHONES du pays, plus nombreuses que les hellénophones, ont soumis récemment, pour la deuxième fois, au patriarche grec orthodoxe d'Alexandrie les DEMANDES suivantes : 1) que l'ARABE devienne la langue officielle de l'Église ; 2) que des prêtres arabes soient nommés aux postes importants ; 3) que le drapeau grec cesse de flotter dans les églises.

Le patriarcat orthodoxe grec a édité une BROCHURE illustrée contenant le programme de l'importante RÉUNION DE PRIÈRES tenue à Alexandrie le 12 février 1960, dans l'église du collège catholique de Saint-Marc, avec le texte des discours prononcés.

Le patriarche COPTE orthodoxe d'Alexandrie, S. B. CYRILLE VI, avait mis à l'étude le projet d'adoption du calendrier grégorien afin de permettre à sa communauté de célébrer les fêtes fixes, en particulier celle de Noël, le même jour que les autres chrétiens d'Égypte. Une consultation parmi les laïcs avait été plus que favorable : on estime que le changement de calendrier s'impose. Mais l'avis du Saint-Synode a été plus réservé. Il paraît qu'on n'a pas encore pris de décision définitive [1].

Espagne. — La revue espagnole MISIONES EXTRANJERAS publiée par l'Institut espagnol des Missions étrangères à Burgos, sous les auspices de l'Institut Saint-François-Xavier, lequel fait partie du C. S. I. C. (Madrid), vient de publier un important fascicule qui groupe les numéros 25, 26, 27 et 28 du vol. VII (janvier à décembre 1960) et qui est uniquement consacré à l'*Unité chrétienne, exigence vitale des Missions*. Ce fascicule porte le titre : *Avant le Concile œcuménique du Vatican II*. Cette publication des travaux de la XIIe SEMAINE MISSIONNAIRE, tenue à Burgos en août 1959, coïncide avec l'annonce de la XIIIe Semaine missionnaire qui a été célébrée du 5 au 12 août

1. Cfr *POC*, avril-juin, p. 164.

de cette année. Les travaux de cette XIII[e] Semaine (1960) sont également ordonnés, en vue de l'Unité chrétienne, autour du thème de la Charité et à l'occasion du Concile œcuménique. L'on se souviendra aussi que la SEMAINE ESPAGNOLE DE THÉOLOGIE consacra ses réunions de 1952 à l'œcuménisme (les travaux ont également été publiés) et que les divers organes du CENTRE ORIENTAL, dirigé par le R. P. MORILLO, S. J., se développent. Ajoutons que paraît depuis trois ans une revue mensuelle sacerdotale *Incunable* dirigée par le chanoine Lamberto ECHEVERRIA, organe qui marque une grande ouverture à tous les problèmes contemporains d'Église et qui publie dans quasi chacun de ses numéros quelque article sur l'Unité chrétienne, l'œcuménisme, les hommes et les livres. Le prochain concile retient aussi son attention d'une manière fort suggestive ; telles ces *Notes pour une bibliographie « Conciliaire » d'urgence* (n° 118, mars 1959).

Significative aussi est la parution d'un nouveau bulletin *Orientación e información ecuménica* que publient les RR. PP. Capucins de Barcelone (Convento de PP. Capuchinos, Calle Cardenal Vives y Tuto, 2-16) dont le premier numéro a paru en mai 1960. L'éditorial de lancement rapporte des paroles du cardinal Mercier et de l'abbé Couturier. Dans une information de cet organe nous voyons l'évêque de Segorbe, Mgr José PONT Y GOL, dire aux Espagnols leurs devoirs vis-à-vis de l'œcuménisme. Dans une pastorale récente, il a dit, entre autres choses : « L'unique élément qui, jusqu'à maintenant, soit indiscutablement œcuménique, c'est la prière selon les formules et dans l'esprit du vénéré abbé Couturier ». Dans ce même numéro est annoncé un livre à paraître, en catalan, chez les mêmes PP. Capucins, intitulé *La Unitat dels Cristians*, « une vraie nouveauté dans notre pays, dit le Bulletin, étant donnée la pénurie de littérature œcuménique ». Cet ouvrage, écrit en collaboration, contiendra des articles du P. MICHALON, du P. LYONNET, d'Otto KARRER, etc.

États-Unis. — Le 8 juin, à New-York, eut lieu la DEUXIÈME RENCONTRE d'évêques représentant les « juridictions orthodoxes canoniques » d'Amérique, sous la présidence de Mgr IAKOVOS (Constantinople) [1]. Outre le président, y assistaient les prélats

1. Sur la première rencontre, le 15 mars dernier, cfr *Chronique*, p. 208.

suivants ; Mgr JEAN de San Francisco (représentant le métropolite Leontij, de l'Église orthodoxe russe en Amérique), le métropolite ANTOINE Bashir (Église orthodoxe syrienne d'Antioche), l'évêque BOHDAN (Église orthodoxe ukrainienne d'Amérique, auxiliaire de Mgr Iakovos et par conséquent de la juridiction de Constantinople), l'archevêque PALLADE de l'Église orthodoxe ukrainienne (indépendante), l'évêque ANDRÉ Moldovan de la « Mission et Église orthodoxe roumaine canonique aux États-Unis et au Canada » (patriarcat de Roumanie), l'évêque ORESTE Chornock (Église orthodoxe carpathorusse américaine, même remarque que pour Mgr Bohdan), l'évêque MARC Lipas (Église orthodoxe albanaise d'Amérique, même remarque) et le métropolite ANDRÉ du diocèse bulgare d'Amérique du Nord et du Sud et d'Australie. Le métropolite BORIS de l'Église orthodoxe russe en Amérique (patriarcat de Moscou) et l'évêque DENIS de l'Église orthodoxe serbe aux États-Unis et au Canada se sont fait représenter. La décision unanime a été prise de rétablir un organisme jadis existant : le COMITÉ PERMANENT de l'Église orthodoxe catholique grecque en Amérique, autrement connue sous le nom d'Église orthodoxe orientale ; un comité préparatoire d'évêques a été nommé. On prévoit la nomination d'autres COMITÉS : éducation, scoutisme, jeunesse, aumôniers militaires, organisations estudiantines, études théologiques, textes liturgiques, groupements missionnaires, secrétariat permanent [1].

Le Sénat des États-Unis a été saisi d'une demande de reconnaissance publique de l'Orthodoxie orientale comme étant une des « grandes confessions » du pays. Si cette motion est adoptée, le nom de l'Église orthodoxe d'Orient sera ajouté à ceux des « protestants, catholiques et juifs » mentionnés par le gouvernement lorsqu'il fait allusion aux organismes religieux reconnus. Le sénateur Clifford CASE, de New-Jersey, qui a introduit la demande, à souligné que les adhérents à l'Orthodoxie orientale aux États-Unis sont maintenant au nombre de 2.545.000 et qu'aucune autre « religion mondiale non reconnue par le gou-

1. Cfr *OO*, juillet et août.

vernement des États-Unis ne totalise un nombre comparable de fidèles aux États-Unis »[1].

M. Constantin S. DUKAKIS, établi en Amérique depuis cinquante ans, et ancien professeur de l'école théologique de Brookline, exprime certaines appréhensions sur l'avenir de l'Église, dans une brochure intitulée *The Fate of the Greek Orthodox Church in America.* Néanmoins, l'activité de cette Église ne fait qu'augmenter. *OO,* juillet, rend compte des célébrations qui ont marqué l'érection d'une croix sur le site de l'église qui doit être construite dans l'enceinte de l'École théologique au moyen de fonds fournis par la G. O. Y. A. (Jeunesse orthodoxe grecque d'Amérique). Six étudiants ont terminé leurs études cette année. A partir de septembre prochain un « collège » de type américain, reconnu par les organismes officiels, commencera à fonctionner avec un département d'études grecques (anciennes, byzantines, hellénistiques). Ce département constitue le premier pas vers la réalisation de l'Université helléno-américaine prévue pour 1965.

Du 1er au 4 juillet a eu lieu à Vatra Românească, GRASS LAKE, Michigan, le congrès de l'évêché orthodoxe roumain d'Amérique, sous la présidence de l'évêque VALERIAN Trifa ; environ 2.000 fidèles y ont pris part. On y a ratifié l'arrangement d'après lequel l'évêché entre en rapports canoniques avec la métropole russe d'Amérique, sous la conduite du métropolite Leontij[2].

A l'unanimité, le tribunal suprême des États-Unis a décidé que la propriété et la direction de la CATHÉDRALE orthodoxe russe ST-NICOLAS, à New-York, restera aux mains du patriarcat

1. Cfr *SŒPI,* 15 juillet, p. 2.

2. Cfr *România,* nº 51, juillet-août. Mgr Valerian est le chef d'une cinquantaine de paroisses roumaines aux États-Unis, indépendantes du Patriarcat roumain. Ayant été consacré évêque irrégulièrement, il fut reçu dans la juridiction russe métropolitaine comme laïc. Le 31 mars on lui conféra la tonsure monastique ; le 1er avril, le moine Valerian fut ordonné diacre ; le 2 avril, le hiérodiacre Valerian reçut le sacerdoce, et le 3 avril eut lieu le sacre épiscopal. Rappelons qu'en 1958 une huitaine de paroisses roumaines d'Amérique, dirigées par l'évêque THÉOPHILE, se sont mises sous la juridiction de l'Église russe synodale (ou hors-frontières).

de Moscou par l'intermédiaire de son plus haut dignitaire aux États-Unis, le métropolite BORIS. Une contestation à ce sujet existe depuis qu'une forte majorité du clergé et des fidèles de l'Église orthodoxe russe aux États-Unis a formé en 1924 une Église orthodoxe russe d'Amérique du Nord autonome, sur la base de l'affirmation que le patriarcat de Moscou était devenu un instrument aux mains d'un État athée [1].

Un CENTRE INTERECCLÉSIASTIQUE NATIONAL, abritant le siège central de nombreux organismes religieux protestants et orthodoxes des États-Unis, vient d'être dédicacé à New-York. Le Conseil national des Églises (qui réunit 33 Églises), le bureau des États-Unis du Conseil œcuménique des Églises et 27 autres conseils et agences y ont leurs bureaux avec un total de 2.000 employés. Le terrain de construction et des fonds ont été offerts par feu John D. Rockefeller Jr. Le premier coup de pioche a été donné en novembre 1957 ; la pose de la première pierre, en présence du président Eisenhower, a eu lieu un an plus tard [2].

France. — Pour remplacer le métropolite Vladimir, décédé en décembre dernier, une réunion diocésaine extraordinaire de 172 délégués de l'Exarchat russe de l'Europe occidentale (Constantinople), a élu Mgr GEORGES (Tarasov) nouvel exarque. Le choix a été notifié au patriarche œcuménique.

Mgr Georges est né en 1893, à Tambov. Il a fait ses études d'ingénieur chimiste et a pratiqué cette profession, ainsi que celle de pilote aviateur. En 1919 il se fixa en Belgique, où il travailla dans l'industrie chimique. Ordonné prêtre en 1930, il fut nommé recteur des paroisses de Louvain et de Gand. En 1940, il devint recteur de la paroisse Saint-Pantéléimon de Bruxelles, et fut consacré évêque avec le titre de Syracuse en 1953. Linguiste distingué, Mgr Georges a célébré la liturgie en de nombreuses langues, y compris le néerlandais.

Par une ordonnance datée du 31 mai au métropolite Mgr NI-

1. Cfr *SŒPI*, 17 juin, p. 7.
2. *Id.*, 10 juin, p. 3. Notons dans *Istina*, 1959, n° 4, Thomas COWLEY, O. P., *Les Protestantismes aux États-Unis*, p. 459-488.

COLAS, exarque du patriarcat de Moscou pour l'Europe occidentale (Paris), le diocèse de Bruxelles et de Belgique de la juridiction de Moscou entre dans l'Exarchat de Mgr Nicolas. Mgr BASILE (Krivošein) de Volokolamsk a été nommé par la même occasion évêque du diocèse belge et promu archevêque.

Le professeur Léon A. ZANDER, de l'Institut Saint-Serge de Paris, a été nommé DOCTEUR *honoris causa* de l'Université de Marbourg, pour avoir contribué à une meilleure compréhension entre orthodoxes et protestants, et pour le rôle important qu'il a joué au sein du mouvement œcuménique.

Du 16 au 31 juillet, se sont réunis à STRASBOURG 700 étudiants et dirigeants chrétiens de 70 pays, convoqués par la FÉDÉRATION UNIVERSELLE DES ASSOCIATIONS CHRÉTIENNES D'ÉTUDIANTS (FUACE), pour étudier les divers aspects de la foi chrétienne dans le monde d'aujourd'hui, et prendre conscience de leurs responsabilités. Dans notre prochain numéro, un article spécial sera consacré à cette importante rencontre, à laquelle ont participé également dix représentants de l'organisation catholique internationale de *Pax Romana*, tandis que l'évêque de Strasbourg, S. Exc. Mgr WEBER, y adressa un message de sympathie.

Grèce. — Les questions à traiter par le SYNODE de la Hiérarchie à sa prochaine réunion ordinaire en octobre ont été fixées et communiquées par circulaire du Saint-Synode. Cet ordre du jour n'exclut pas toutefois la discussion d'autres questions qui pourraient être soulevées.

1) État du CLERGÉ paroissial (formation et rémunération) ;
2) MONACHISME, en général et plus particulièrement : *a*) relèvement du niveau de la vie monastique ; *b*) exploitation des propriétés ; *c*) situation des moines et hiéromoines destitués.
3) Ordre dans les FONCTIONS SACRÉES : nécessité de mettre fin à l'anarchie dans ce domaine.
4) CANONISATION des saints dans l'Église orthodoxe.
5) La RADIODIFFUSION de la Sainte Liturgie.
6) L'ACTION SOCIALE de l'Église.
7) L'APOSTOLIKI DIAKONIA.

Dix rapporteurs ont été choisis parmi les quelque cinquante métropolites, et on s'est étonné de voir trois questions (les nos 3, 5 et 7) confiées à Mgr PROKOPIOS de Corinthe, considéré comme meneur habile de la fraction conservatrice majoritaire dans la hiérarchie [1].

Le mouvement apostolique de théologiens de l'Église orthodoxe de Grèce très connu sous son nom de Zoï, a vu se séparer de lui un groupe de ses membres qui estiment que la communauté, telle qu'elle est actuellement dirigée, n'est plus en accord avec les principes de son fondateur. Cette confraternité s'est donné le nom de *Ho Sotir* (le Sauveur).

Rappelons que *Zoï* est une fraternité fondée en 1909 par l'archimandrite Evsevios MATTHIOPOULOS et formée en grande partie de laïcs, dont les membres s'engagent par le triple vœu de pauvreté, d'obéissance et de célibat. Elle a organisé tout un réseau d'activités religieuses et sociales parmi les jeunes, les ouvriers et les nécessiteux et publie un hebdomadaire *Zoï*, qui est le périodique religieux le plus largement répandu en Grèce.

Nous avons reçu les premiers numéros du nouvel hebdomadaire religieux *Ho Sotir*, organe de la confraternité du même nom. Parmi les contributeurs nous voyons les signatures de Pan. N. TREMBELAS, Athan. S. FRANGOPOULOS, Dim. G. PANAGIOTOPOULOS, l'archim. Chris. N. PAPOUTSOPOULOS, l'archim. Georg. DIMOPOULOS. Adresse de la rédaction : Ippokratous, 13, Athènes 1. Abonnement : 2 dl. par an.

Accusé de PROSÉLYTISME parmi les Grecs orthodoxes, l'évangéliste Michel MARKOGAMVRAKIS de l'Église évangélique libre de Grèce fut condamné par le tribunal de Neapolis, en Crète, à cinq mois de prison et à une amende de 3.000 drachmes. Markogamvrakis fit appel contre ce jugement auprès d'une cour supérieure. Par la suite, la sentence a été rapportée [2].

Le Saint-Synode de l'Église orthodoxe grecque s'est plaint de ce que des journaux grecs insèrent des MESSAGES ÉVANGÉLIQUES sous forme de publicité. La lettre du synode aux journaux

1. Cfr *En*, 1er août.
2. Cfr *SŒPI*, 17 juin, p. 7, et 8 juillet, p. 6.

insiste sur le fait que cette publicité devrait indiquer la secte à laquelle appartient son auteur, sinon « le Saint-Synode se verrait obligé d'adresser une encyclique au peuple grec pour lui faire savoir que les articles religieux publiés sont hérétiques ».

Adressée aux journaux par l'archevêque THEOKLITOS d'Athènes et huit métropolites, la lettre dépeint le pasteur Spiros ZODIATIS, secrétaire général de la Mission américaine auprès des Grecs — qui vit en Amérique d'où il envoie ses messages — comme un « chef de secte » et un « danger pour la nation ». Les autorités synodales font état d'un décret gouvernemental paru en 1938 exigeant que tout écrit non orthodoxe porte le nom de son auteur. M. Zodiatis affirme que ce décret ne s'applique qu'aux livres et brochures, et non pas à la publicité faite dans les journaux. Les messages de M. Zodiatis paraissent depuis 18 mois dans plus de cent journaux et périodiques grecs [1].

Un RAPPORT du Haut Commandement italien à l'OTAN dans lequel l'autorité italienne semble avoir proféré des remarques injurieuses au sujet de l'Église orthodoxe grecque — nous n'avons pas vu le texte — a suscité un tollé général dans toute la presse religieuse [2]. Encore un de ces incidents regrettables qui, quoique l'Église n'y soit pour rien, ne font que confirmer les Grecs dans leurs soupçons à l'égard de tout ce qui, de près ou de loin, touche l'Église catholique et son attitude envers l'Orthodoxie en général et l'Orthodoxie grecque en particulier.

Le mensuel *Apostolos Titos*, organe de l'Église orthodoxe de Crète, publie dans les numéros d'avril et de juin l'article de dom Lambert BEAUDUIN *L'Occident à l'école de l'Orient*, « en souvenir de celui qui a tant peiné pour un renouveau liturgique et pour l'union des Églises ».

Israël. — Le ministre des affaires religieuses d'Israël a noté que sur les quelque 2 millions d'habitants que compte

1. Déjà l'an dernier régnait de l'inquiétude à ce sujet en Grèce, cfr *Chronique* 1959, p. 483. La condamnation à cette époque ne semble pas avoir eu d'effet.

2. Cfr *E*, 15 juin ; *En*, *OS*.

maintenant ce pays, 52.000 sont chrétiens, dont 32.000 catholiques, 18.000 orthodoxes et 2.000 protestants [1].

Italie. — Un millier de paroissiens de MONTALDO DORA, dans le Piémont, s'étant révoltés contre leur évêque, parce qu'ils n'obtenaient pas la nomination du prêtre qu'ils désiraient avoir pour curé, ils ont déclaré qu'ils passaient à l'« orthodoxie » et ont fait appel à un prêtre qui a quitté l'Église catholique et prétend s'être rattaché au patriarcat d'Antioche. L'évêque a dû les EXCOMMUNIER publiquement. — Les chefs des communautés orthodoxes d'Italie ont publié un communiqué dans lequel ils déclarent : « L'Église orthodoxe a une trop grande vénération et un trop profond respect pour la grande Église sœur d'Occident pour qu'elle puisse exploiter une querelle intérieure d'ordre purement administratif dans un de ses diocèses ». Ils affirment que la secte schismatique qui se dit « orthodoxe », à laquelle ont adhéré les égarés de Montaldo Dora, n'a rien à voir avec l'Église orthodoxe d'Orient ni avec le patriarcat d'Antioche. Ils déplorent qu'il n'existe pas en Italie, comme en Allemagne fédérale, des lois interdisant l'emploi abusif du titre d'orthodoxe [2].

Ouganda. — Sous la direction du métropolite d'IRINOPOLIS (Dar-es-Salam), Afrique orientale, l'ORTHODOXIE INDIGÈNE continue de se développer et de s'organiser dans ce pays. Cinq des diacres ordonnés récemment (cfr *Chronique*, 1960, p. 208), ont été promus au sacerdoce. Un prêtre est arrivé pour former rituellement les nouveaux chrétiens et ministres. Le dimanche de la Pentecôte, dans la capitale Kabala, a été posée la première pierre de la première église orthodoxe en l'honneur de saint Nicolas [3].

Syndesmos, juillet 1960, consacre deux articles à l'Orthodoxie ougandaise : Gabriel KAREPATEAS, *The Progressive Development of Orthodoxy in Uganda;* Anastasios YANNOULATOS, *Father Spartas visits Greece.*

1. Cfr *SŒPI*, 8 juillet, p. 6.
2. Cfr *La Croix*, 20 août.
3. Cfr *P*, 1er juillet.

Yougoslavie. — *Glasnik* (Belgrade) de juin, abondamment illustré, est entièrement consacré à l'INTRONISATION du patriarche GERMAIN de l'Église orthodoxe serbe, en l'église patriarcale de PEĆ, siège du patriarcat serbe de 1346 à 1766. Par la suite, ce siège fut transporté à Sremski Karlovci, et, depuis 1918 à Belgrade, où, il y a deux ans, le patriarche Germain, nouvellement élu, fut déjà intronisé. Néanmoins Peć reste le centre historique du patriarcat serbe, d'où cette nouvelle intronisation, pour obéir à une antique coutume. Il y eut un service célébré par 17 évêques assistés d'une vingtaine de prêtres. On a noté la présence de trois représentants du gouvernement, dont le chargé des affaires religieuses, qui a parlé de la BONNE ENTENTE de l'Église orthodoxe et de l'État. Cela a été confirmé par le patriarche Germain dans une conférence de presse, tenue le jour même de son intronisation (29 mai), conférence dont la plus grande partie était consacrée à des questions posées au sujet du concile annoncé par le pape JEAN XXIII et de la réconciliation entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. Le Patriarche a souligné l'importance du principe conciliaire qu'il dit être fondamental pour l'Église chrétienne. C'est l'unique voie, ajouta-t-il, pour arriver au rétablissement de l'unité perdue [1]. Parlant de la situation intérieure de l'Église orthodoxe serbe, S. B. a exprimé ses regrets sur le petit nombre des vocations monastiques à l'heure actuelle. Seulement 300 étudiants fréquentent à présent les séminaires, nombre insuffisant pour combler le vide laissé par les 600 prêtres disparus en Yougoslavie pendant la seconde guerre mondiale [2].

Relations interorthodoxes. — La réunion de l'ASSEMBLÉE PANORTHODOXE, qui devait avoir lieu dans l'île de Rhodes en septembre, a été RENVOYÉE *sine die*, en raison, a dit S. S. le patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople, de « difficultés insurmontables ».

Les restrictions que le gouvernement turc impose aux voyageurs, ont obligé le patriarche œcuménique Athénagore, à

1. Cfr *Glasnik*, juin, p. 171-173.
2. Cfr *Gazzetta del Mezzogiorno* (Bari), 1er juin.

renoncer à la visite qu'il projetait de faire en septembre à l'archevêque Theoklitos de l'Église orthodoxe grecque à Athènes. Ce sont également ces restrictions qui ont empêché les délégués du patriarcat œcuménique, membres des comités du Conseil œcuménique des Églises, de venir participer aux séances qui se sont déroulées à ST ANDREWS, Écosse.

Relations interconfessionnelles. — CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — M. le professeur H. S. ALIVISATOS avait publié en 1958, dans la revue grecque *Orthodoxia*, une note utile à retenir concernant la codification par le Saint-Siège du DROIT CANONIQUE ORIENTAL. Cette codification, faite essentiellement pour des Églises unies à Rome, comprenait cependant un certain nombre de points, fruit d'une recherche laborieuse, extraits de l'ancienne tradition et rejoignait ainsi, par certains côtés, le projet de codification que les Orthodoxes ont émis depuis longtemps, et auquel le professeur Alivisatos avait donné tout son crédit.

La revue *Proche-Orient Chrétien* (avril-juin 1960), pp. 136 sv., publie en traduction française de longs extraits de cet article, dont nous reproduisons ici quelques passages instructifs :

La publication du Droit canonique oriental était attendue par les canonistes orientaux avec une réelle impatience, car, en plus de son intérêt scientifique objectif, elle constitue pour nous, qui nous occupons de la codification une aide très importante et un guide très éclairant dans nos propres efforts de codification des saints canons. La méthode différente que nous suivrons pour notre propre codification, et les matières en bien des points différentes que nous aurons à élaborer, ne diminuent en rien, pour nous, la valeur de la codification latine du droit canonique des Églises orientales. Elle nous donnera bon nombre d'orientations dans notre travail, et cela non seulement parce que personne chez nous ne dédaignera, par esprit d'inavouable fanatisme, de prendre en considération le précieux travail qui nous vient de cette Église et dans l'étude duquel bien des points communs aux deux Églises apparaîtront, mais aussi parce que personne ne peut mettre en doute, et par conséquent mépriser, la féconde manière dont l'Église catholique romaine a cultivé le droit canonique au point qu'elle puisse être appelée l'Église par excellence de cette science, grâce à laquelle

elle a réussi cette œuvre mémorable de la codification. En réalité, il est impossible de ne pas admirer l'exceptionnelle habileté et la véritable profondeur théologique avec lesquelles a été faite l'irréprochable formulation des nouveaux canons de cette codification et leur adaptation pour le fond et la forme à cette autre œuvre mémorable qu'est le code latin de droit canonique.

Évidemment, en parcourant le nouveau *Motu proprio* « De Personis », j'ai eu de très curieuses surprises au sujet de la forme et de la manière dont avait été faite, dans le *système suivi*, l'articulation de la codification ; involontairement cela m'a amené à l'esprit la phrase : « Les mains sont les mains d'Ésaü, mais la voix est la voix de Jacob ».

En effet, cette codification qui est, ainsi qu'on le dit, la codification du droit canonique oriental, a une forme, un cachet et des caractéristiques manifestement catholiques romains, ce qui nous fait poser automatiquement la question : s'agit-il des canons des Églises orientales soumises à l'Église romaine, de ces Églises qui ont et conservent, comme on nous l'assure à satiété, pleine et absolue indépendance dans le sein de l'Église romaine, sauf évidemment en ce qui concerne la reconnaissance du pape tel que le conçoit cette Église ? Ou bien, s'agit-il d'une confirmation ou d'une affirmation officielle du reproche que nous lançons à l'*Ounia*, d'être tout simplement, du point de vue orthodoxe, non pas une partie indétachable de l'unité de l'Église catholique romaine (car cela, elle l'est indubitablement), mais une face apparemment autre de cette Église qui, en tout, et même en beaucoup d'éléments proprement liturgiques, comprime les éléments orientaux, étrangers et presque inacceptables dans le milieu catholique romain, où ils sont destinés, tôt ou tard, à disparaître et à être pleinement assimilés dans le système uniforme *(uniformitas)*, de par ailleurs merveilleux, de l'Église catholique romaine ? » (...) « D'autre part, toute la forme de cette codification montre clairement que, à part la conservation temporaire de ses rites dans une atmosphère latine, rites auxquels on a enlevé *de manière significative* leur nom propre (« orthodoxes »), l'intégration de ces Églises se dirige vers une complète assimilation et vers la pleine disparition du cachet propre de l'orthodoxie, s'il est encore possible de parler d'orthodoxie... »

Devant l'inquiétude manifestée par quelques hiérarques des Églises orientales unies à l'égard de cette codification, M. Alivisatos continue :

« En fait, ces cercles uniates conservent une certaine conscience assez vive de l'Orthodoxie dont ils viennent ; ils se trouvèrent donc en grande perplexité et embarras devant la question fondamentale que nous avons posée plus haut au sujet de la nature et de l'existence de l'*Ounia*. En effet, même s'ils sont peu nombreux, il y a cependant d'importants hauts dignitaires uniates qui, malgré une indubitable et très authentique conscience catholique romaine, n'ont cependant pas perdu complètement une conscience orthodoxe plus profonde encore. Il *n'était* pas *possible* qu'ils ne fussent pas mécontents de voir inclure dans la nouvelle codification des éléments étrangers au strict droit canon de l'Orient et de constater la latinisation relative de l'ordre canonique des Églises orientales qui n'ont pas de prescriptions au sujet de personnes ou de titres, prescriptions qui sont en quelque sorte humiliantes ; cette absence provient de l'importance qu'a par lui-même l'ordre même de l'Église ».

Il ajoute : « *Une telle tendance orthodoxe* au plus profond de ces cercles dirigeants uniates, même si, comme c'est tout naturel, elle ne se manifeste pas en toutes ses conséquences, ne nous laisse pas, nous Orthodoxes, complètement impassibles et insensibles ; en effet, sur ce point de contact avec l'Orthodoxie, ainsi sauvé, et si faible soit-il, on pourrait baser une discussion, un essai de pont ou un commencement de pont sur l'abîme qui sépare. L'*Ounia* n'apparaîtrait plus ainsi sans valeur et sans importance, non à cause de son union, mais pour l'union future sur de pures bases orthodoxes. (...) Et alors, contrairement à ce que j'avais d'abord pensé et soutenu moi-même, l'*Ounia* aboutirait peut-être à devenir une bénédiction pour la suppression des divisions et le rétablissement de l'unité dans l'Église du Christ. La chose est difficile, mais la vraie foi peut même transporter les montagnes ».

Dans *E*, 15 avr. et suiv., et dans *AA*, 27 avr. et suiv., a paru une étude due au Rme P. TIMIADIS, représentant du Patriarche œcuménique près le C.O.E. à Genève, critiquant du point de vue orthodoxe la présentation du concile de Florence faite par le R. P. GILL, S. J., dans son livre récent à ce sujet. Le R. P. Timiadis repousse, avec arguments à l'appui, certains jugements contenus dans ce livre.

Dans *AA*, 25 mai et suiv., un article du R. P. Chrysostome CONSTANTINIDIS, *La Signification de la Tradition dans le christia-*

nisme (en anglais dans *Eastern Churches News-Letter*, juin 1960, *The Significance of the Eastern and Western Tradition within Christendom*).

Dans *K*, 1er juin, M. LOUVARIS, théologien orthodoxe et membre de l'Académie, fait paraître un article sous le titre *Union ou unité*, où il recommande un rapprochement progressif des deux Églises catholique et orthodoxe.

Notre dernière *Chronique* a montré que tous ne pensent pas de la sorte en Grèce. Voici encore quelques témoignages qui doivent représenter assez fidèlement le point de vue de la majorité du peuple croyant grec, point de vue peu encourageant, il faut l'avouer.

« Pourquoi devrions-nous parler d'union, nous les Orthodoxes ? Avons-nous besoin de cette union ? Y a-t-il un dogme ou un canon qui nous oblige à parler de l'union ? (...) L'Église orthodoxe ne s'est pas éloignée des bases de la sainte Écriture ni des traditions des saints Pères. Elle constitue, au contraire, le corps véritable et indivisible du christianisme qui garde l'authentique vérité chrétienne et forme l'Église une, sainte, catholique et apostolique. Pourquoi parler d'union ? (...) Pensons-nous peut-être que le catholicisme, l'Église de Rome, désire même fraterniser avec sa Mère, l'Église orthodoxe ? Lui serait-il jamais possible après tant de siècles de renoncer à ses innovations et se soumettre à l'authentique vérité, à savoir l'Église orthodoxe ? Impossible. (...) Il n'y a qu'une voie vers l'union : qu'ils embrassent l'Orthodoxie et l'Église orthodoxe laquelle est le couronnement de toutes les autres Églises » (Archimandrite Gerasimos PETRAKOPOULUS dans *H(agioreitiki) V(ivliothiki)*, no 281-282).

Dans le fascicule suivant du même périodique (no 283-284) c'est l'higoumène de Dionysiou, l'archimandite GABRIEL, qui, se référant sans doute à la lettre de M. Moustakis reproduite ici même (cfr *Chronique* 1959, p. 352), répète les mêmes idées. Or, le Rme P. Gabriel est un grand spirituel et jouit d'une réputation exceptionnelle dans l'Église grecque :

« En dépouillant les pages de l'histoire, nous voyons (...) que l'Église d'Occident n'a jamais désiré une authentique union en Christ avec l'Orient. Au contraire, chaque fois qu'elle a tendu

la main, elle l'a fait avec le désir non avoué d'asservir l'Orthodoxie ». Après avoir mentionné la catastrophe grecque en Asie Mineure survenue en 1923 « sous les applaudissements enthousiastes du monde catholique » et « tout récemment le silence coupable de l'Occident chrétien et tout particulièrement de son premier siège » devant les actes de vandalisme de 1956 à Constantinople, l'auteur continue : « Si c'est par ses griffes qu'on reconnaît le lion, nous, simples moines de l'Athos, (...) nous discernons sans préjugé l'hostilité des papistes et surtout des ecclésiastiques parmi eux pour tout ce qui est orthodoxe. (...) Ils viennent ici, ils n'entrent pas dans nos églises et, avec l'arrogance propre au Vatican, ils font entendre qu'ils nous font un grand honneur en venant visiter la Sainte Montagne et que nous devons leur en être bien reconnaissants ».

A cela nous ajouterions : si c'est vrai pour certains ecclésiastiques catholiques trop fidèles à la lettre des manuels de théologie morale sur le chapitre de la *communicatio in sacris*, cela nous semble très grossièrement exagéré. Nous connaissons bien des prêtres catholiques qui sont allés à l'Athos en humbles pèlerins et ont assisté aux offices avec les moines. Ce qui est vrai, hélas ! c'est qu'ils ne savent en général absolument rien de l'office byzantin, fait qui a pu contribuer un peu à la douloureuse impression laissée chez le R^me^ P. Gabriel.

Nous pouvons ajouter un souvenir d'une récente visite à la Sainte Montagne. Lorsque, à la Grande Lavra, nous demandions à un *theologos* (un professeur — laïc — de religion), un homme déjà d'un certain âge, s'il était vrai, comme on le dit souvent, que parmi les moines athonites les ressentiments anticatholiques sont encore assez tenaces, il nous répondit avec franchise et fort gentiment : « Oui, cela est vrai. Et croiriez-vous, ajouta-t-il, moi aussi je suis comme eux. Mais ne vous en inquiétez pas trop, dans cinquante ans tout cela sera changé. Je dois constater que mes enfants pensent sur ce point tout autrement ».

Protestants. — Lors d'un séminaire œcuménique tenu à l'Académie évangélique d'ARNOLDSHAIN (Allemagne), le pasteur H. H. HARMS, de Hambourg — qui fut durant de nombreuses

années l'un des collaborateurs du Conseil œcuménique des Églises, à Genève —, a soulevé la question de savoir s'il fallait PRIER « publiquement et ouvertement pour le pape et le concile ». Les bases manquent pour des pourparlers officiels d'union entre les Églises membres du C. O. E. et l'Église catholique romaine, estime M. Harms. Il faut mettre les gens en garde contre tout optimisme au sujet du prochain concile du Vatican, mais d'autre part, l'orateur releva qu'il ne serait pas évangélique de douter que le Saint-Esprit pût se servir de ce concile pour promouvoir l'unité de l'Église.

Dans les conditions présentes, il ne s'agit pas d'assurer les positions de l'Église évangélique ou de l'Église catholique romaine mais de se préoccuper de questions spirituelles, a souligné M. Harms. Dans le cas où le concile réussirait à « ouvrir les portes aux autres Églises », cela faciliterait la discussioni nter-confessionnelle. Par contre, si le concile ne faisait que renouveler l'appel connu du « retour à Rome » des protestants, anglicans et orthodoxes, il en résulterait un durcissement des positions de part et d'autre, conclut le pasteur Harms [1].

DEUX OUVRAGES sur les relations entre catholiques et protestants, écrits par deux prêtres catholiques allemands, les abbés SCHÜTTE et KLINKHAMMER [2], ont provoqué un vif intérêt dans les milieux luthériens allemands. L'Académie évangélique de Westphalie a publié le 30 mai une « lettre ouverte à l'Église catholique », signée du professeur Ernst KINDER, lui demandant si les protestants peuvent considérer conformes au magistère de l'Église les thèses présentées. L'archevêque de Paderborn, S. Exc. Mgr JAEGER, chargé des questions œcuméniques au sein de la Conférence des évêques d'Allemagne, a répondu longuement le 10 juin par une lettre affirmant que, de fait, les positions théologiques des protestants et des catholiques se sont fortement rapprochées. La contradiction fondamentale ne réside plus, écrit-il, dans la doctrine sur la justification mais

1. Cfr *SŒPI*, 1er juillet, p. 2.

2. Heinz SCHÜTTE, *Um die Wiedervereinigung im Glauben*; Karl KLINKHAMMER, *Gespaltene Christenheit : darf es sein?* — Éditions Freudebeul et Koenen, Essen.

dans celle concernant l'Église, les fonctions ecclésiastiques et la succession apostolique des évêques. Déjà en 1541, à Ratisbonne, c'était la question de l'autorité des Conciles et du magistère ecclésiastique qui restait finalement en cause. Quant au livre de l'abbé Schütte, commenté par l'abbé Klinkhammer, S. Exc. Mgr Jaeger souligne le fait que l'auteur ne prétend pas présenter un exposé scientifique et sans lacune de la controverse entre protestants et catholiques, mais que son livre constitue un stimulant et une invitation au dialogue. Son mérite est de montrer à quel point les incompréhensions réciproques ont été dissipées et de mettre en évidence tout ce que nous avons en commun qui justifie l'espoir de voir un jour, sous l'action du Saint-Esprit, cesser les divisions [1].

Particulièrement intéressante est à ce propos la LETTRE que S. Ém. le cardinal BEA, président du Secrétariat pour l'unité des chrétiens, dans le cadre de la préparation du concile, vient d'adresser à la même Académie évangélique. Comme cette lettre montre bien avec quelle ouverture et dans quel esprit le Secrétariat entend accomplir sa tâche, nous la citons en entier :

« En qualité de président du « Secrétariat pour l'unité des chrétiens » il m'a été demandé par la Secrétairerie d'État de S. S. Jean XXIII de répondre à votre « Question à l'Église catholique ro-

1. Cfr *DC*, 4 septembre, col. 1082-83. Voici ce qu'on lit dans cette lettre à propos des institutions ecclésiastiques de droit humain : « Il n'est effectivement pas nécessaire que celles-ci soient les mêmes partout. Dans son encyclique *Ad Petri Cathedram* du 29 juin 1959, le pape JEAN XXIII a déclaré expressément que dans l'Église catholique l'unité dans les questions de foi n'empêche pas la diversité en ce qui concerne, soit les opinions et les orientations des théologiens, soit les liturgies, soit les institutions de droit ecclésiastique. C'est ainsi par exemple que le Droit canon pour les Églises orientales unies à Rome diffère sur de nombreux points du Droit canon occidental. La constitution de ces Églises où l'accent est fortement mis sur le patriarcat est beaucoup moins centralisatrice que dans l'Église occidentale, bien que la structure fondamentale de l'Église telle qu'elle a été établie par le Christ lui-même, avec la suprématie du successeur de Pierre et l'épiscopat des successeurs des apôtres soit la même, comme il va de soi. La piété des Églises orientales a également ses particularités propres depuis les temps les plus reculés ; citons seulement le culte des images qui est inconnu en Occident sous cette forme. Même dans l'Église d'Occident et de plus dans chaque diocèse, on trouve différentes formes de piété, comme il est facile de le constater... »

maine » que, entre-temps, j'ai également reçue personnellement. C'est donc volontiers que je réponds à cette « question », dans la mesure où actuellement une réponse est possible et efficace.

Rien ne peut mieux montrer à quel point la compréhension réciproque tient à cœur à l'Église catholique romaine et combien celle-ci est disposée à l'encourager que le fait d'avoir créé le Secrétariat pour l'union des chrétiens et d'en avoir confié la direction à une personne qui, depuis des années, s'est occupée de la question de l'union. Le Pape Jean XXIII dit à ce propos dans le MOTU PROPRIO *Superno Dei nutu* du 5 juin dernier : (Ici se place le passage cité plus haut, p. 344). Toutes les questions et tous les vœux se rapportant à cette entente peuvent donc être adressés à ce nouveau Secrétariat. Celui-ci les examinera en faisant appel à des experts et, suivant la nature des questions, ou bien donnera lui-même une réponse, ou bien en saisira le Concile.

La prise de position à adopter à l'égard des écrits privés relatifs à cette question sera, d'une manière ordinaire, laissée à la discussion scientifique des cercles privés compétents ; les instances ecclésiastiques supérieures ne s'exprimeront à leur sujet que dans des cas particuliers. En ce qui concerne le livre de M. l'abbé Heinz Schütte, le simple fait qu'il ait paru avec *l'imprimatur* de l'évêque d'Essen et qu'il ait réuni l'accord de nombreux évêques et théologiens catholiques peut déjà constituer un signe que son exposé est considéré pour l'essentiel comme étant dans l'esprit de l'Église catholique romaine. Si des doutes ou des imprécisions existent sur tel ou tel point important, notre secrétariat sera toujours volontiers prêt à les examiner et à les éclaircir lorsque la question lui sera soumise.

Avec l'expression de ma haute considération.

A l'abbaye bénédictine de NIEDERALTAICH, en Bavière, du 8 au 11 août, aussitôt après le Congrès eucharistique mondial de Munich, le mouvement UNA SANCTA a tenu ses Journées annuelles de prière et d'étude entre théologiens catholiques et protestants. Plus d'une centaine de prêtres, de pasteurs, de professeurs et de laïcs se sont réunis sous la présidence de LL. EExc. NN. SS. JAEGER, archevêque de Paderborn, et LANDERSDORFER, évêque de Passau, et de l'abbé de Niederaltaich, Dom HEUFELDER. Dom Thomas SARTORY dirigeait les discussions qui furent animées et éclairantes.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le patriarcat orthodoxe russe de Moscou a offert aux bibliothèques du C. O. E. à Genève et à Bossey de nombreux VOLUMES, en tout 400 titres d'ouvrages parus entre 1665 et 1914, dont 40 en russe et 360 en allemand, français et anglais. Ce don entre dans le cadre d'un échange de livres décidé l'an dernier entre le C. O. E. et le patriarcat de Moscou et répond à un premier envoi d'ouvrages récents de théologie fait par le C. O. E. aux bibliothèques du patriarcat de Moscou et des Académies de théologie de Zagorsk et de Léningrad. En accusant réception, le métropolite NICOLAS de Kruticy a dit que cet échange « servirait la cause de la compréhension mutuelle ». De leur côté, les dirigeants du C. O. E., dans leur lettre de remerciement à Moscou, ont salué avec joie cette « nouvelle preuve de la façon dont le Saint-Esprit travaille au rapprochement mutuel dans la connaissance et l'obéissance à notre commun Seigneur » [1].

Des conversations entre théologiens ORTHODOXES ET VIEUX-CATHOLIQUES sur l'intercommunion ont été annoncées par Mgr J. J. DEMMEL (Bonn) pour la fin de 1961 à Bonn. L'Église anglicane qui, depuis de longues années, pratique l'intercommunion avec l'Église catholique-chrétienne (vieille-catholique), se fera également représenter à ces entretiens. On se souvient que Mgr Demmel a visité l'U. R. S. S. l'an dernier et y eut des conversations préparatoires à la rencontre de Bonn ; celle-ci a également été discutée avec le patriarcat œcuménique de Constantinople [2]. La *Revue du Patriarcat de Moscou* donne régulièrement ces derniers temps des informations au sujet des Églises vieilles-catholiques.

En juin, trois moines russes ont visité l'Angleterre pour répondre à la visite faite à la Russie par quelques religieux anglicans en 1958 ; il s'agissait de l'archimandrite NIKODIM, actuellement évêque et chef du Bureau des affaires étrangères de l'Église russe, de l'archimandrite PHILARÈTE, recteur du séminaire de

1. Cfr *SŒPI*, 17 juin, p. 1.
2. *Id.*, 1er juillet, p. 3.

théologie à Kiev et du R. P. BARTHÉLEMY, moine du monastère Saint-Serge à Zagorsk [1].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — L'Assemblée générale de l'Église d'Écosse a décidé de reprendre les conversations sur l'unité avec les Églises anglicanes d'Angleterre et d'Écosse. Les entretiens étaient arrivés à un point mort l'an dernier du fait du refus par l'Église d'Écosse des propositions de reconnaissance réciproque des ministères, basée sur l'acceptation d'un système à la fois presbytérien et épiscopal dans les deux Églises. L'Assemblée a nommé une commission composée de cinquante pasteurs et anciens qui préparera cette reprise des relations [2].

Huit frères de la communauté réformée de TAIZÉ, sous la direction du frère prieur, ont visité en été le diocèse de l'évêque anglican de SHEFFIELD, qui les avait invités après une visite à Taizé. Ils ont eu l'occasion de s'adresser à tout le clergé de Sheffield et des villes environnantes, parlant de la liturgie, de l'unité et de la présence au monde. A Lambeth Palace, l'archevêque d'York a présidé une conférence des délégués de Taizé devant quelque 120 ecclésiastiques, parmi lesquels l'évêque orthodoxe grec, Mgr JACQUES d'Apamée, résidant à Londres, des évêques anglicans et le modérateur de l'Église presbytérienne d'Angleterre. Les frères de Taizé ont eu aussi l'occasion de s'entretenir avec l'archevêque de Cantorbéry qui, tout comme l'archevêque d'York, a exprimé sa confiance dans le travail œcuménique qui se fait à Taizé. Il a été décidé que ces contacts seraient poursuivis [3].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Plusieurs manifestations importantes sont à noter ici. En plus de l'assemblée des étudiants à STRASBOURG déjà mentionnée ci-dessus et dont nous parlerons de manière plus détaillée dans le prochain fascicule, signalons la PREMIÈRE ASSEMBLÉE ŒCUMÉ-

1. Cfr un compte rendu de cette visite dans *The Cowley Evangelist*, août, p. 101-104.
2. Cfr *CT*, 3 juin.
3. Cfr *SŒPI*, 29 juillet, p. 6.

NIQUE DE LA JEUNESSE EUROPÉENNE qui s'est tenue à LAUSANNE du 13 au 24 juillet. Mille huit cents délégués de moins de trente ans et venant de quinze pays d'Europe y participaient. La plupart des Églises non catholiques étaient représentées et aux participants européens s'étaient joints 250 représentants de pays d'Amérique, Australie, Afrique et Asie. Le patriarcat de Moscou avait délégué cinq observateurs et il y avait également cinq observateurs catholiques dont deux prêtres suisses. La portée de cette assemblée a été bien mise en relief par l'évêque de Fribourg, Lausanne et Genève, Mgr CHARRIÈRE, qui, dans un communiqué où il demanda aux catholiques de prier pour cette rencontre de jeunes, écrivit :

« Si l'Église catholique n'adhère pas au Conseil œcuménique, elle enseigne que tous les efforts humbles et sincères qui ont pour but la réconciliation de tous les chrétiens sont l'œuvre du Saint-Esprit. Or le congrès de Lausanne nous apporte deux motifs d'encouragement. Tout d'abord, ce sont des jeunes qui se réunissent pour contribuer à l'unité des chrétiens, et lorsque la jeunesse se passionne pour une grande cause, nous aurions tort de désespérer de l'avenir. Ensuite, l'assemblée a pris pour thème « Jésus-Christ, lumière du monde ». Ainsi les participants concentrent leurs études non sur des questions secondaires, mais sur le mystère central du christianisme ».

Ce thème central était divisé en trois parties : 1) Les Églises d'Europe dans le monde actuel ; 2) La tâche des Églises dans une situation européenne en pleine transformation ; 3) Le renouveau, l'unité et la mission de l'Église locale. Ce dernier point a été particulièrement souligné par le Dr. W. VISSER 'T HOOFT, secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises, dont le département de la jeunesse avait organisé cette assemblée : « Nous devons accepter de combattre le combat œcuménique là où il est le plus ardu, c'est-à-dire dans la vie ordinaire de la communauté ordinaire », et saisissons avec joie l'occasion qui s'offre à l'Europe d'apprendre à « servir au lieu de dominer ».

M. Nikos NISSIOTIS, théologien orthodoxe grec, directeur adjoint de l'Institut de Bossey, traitant du premier des trois sujets, a rappelé en termes heureux la tâche du chrétien dans le

monde en tant qu'« homme nouveau » : « En perdant leur unité... les membres de l'Église divisée perdent leur rôle régénérateur dans le monde ; ils deviennent des spectateurs anxieux de l'histoire... La foi chrétienne devient ainsi « christianisme » parmi d'autres « ismes ».

Le professeur M. M. THOMAS, un laïc de l'Église syrienne Mar Thoma de Malabar, Inde, parla du « Défi du monde moderne aux Églises d'Europe », en analysant la responsabilité particulière qu'ont les chrétiens d'Europe envers les peuples qui accèdent à l'indépendance. Les débats sur ces différents thèmes ont révélé un profond souci de réparer l'état de division des Églises et constituaient un dialogue impressionnant et sans doute fructueux entre la chrétienté européenne et les « jeunes Églises » d'autres continents, d'Asie et d'Afrique en particulier.

Il faut se réjouir de la part importante qu'ont prise à la conférence de Lausanne les Orthodoxes : plus de 120 jeunes Orthodoxes sont venus de Grèce, de Russie, de Finlande, du Danemark, d'Allemagne, de France et de Grande-Bretagne. La célébration de la Liturgie orientale dans plusieurs langues modernes donna à de nombreux délégués une première expérience de la vie liturgique de l'Orient chrétien. Notons aussi que, sous la pression presque dramatique d'une partie des congressistes, un SERVICE D'INTERCOMMUNION a été célébré, auquel communièrent quelque 800 à 900 délégués parmi l'assistance d'un millier de personnes. Mais ce service n'a pas eu lieu dans le cadre officiel de l'Assemblée, le président de la conférence, le chanoine Edward H. PATEY de la cathédrale de Coventry, ayant déclaré, après contact avec de nombreux délégués, que « toute dérogation aux conditions fixées avant l'assemblée porterait atteinte à la confiance de nombreuses Églises participantes ». Les Orthodoxes, surtout, ont rappelé avec délicatesse mais aussi avec vigueur que toute possibilité de communion est exclue aussi longtemps que l'unité dans la foi ne serait pas entièrement établie. Il est cependant plein de promesse de voir l'impatience croissante de la jeunesse chrétienne actuelle devant ce qui constitue l'impasse de toute rencontre œcuménique. En demandant à leurs Églises et au Conseil œcuménique de « travailler à l'instauration progressive de l'intercommunion »,

les conclusions de l'Assemblée réclament qu'aucun « armistice ne soit consenti dans ce domaine avant la victoire définitive ». « Nous dirons tout net à nos Églises : ne nous déléguez plus à une conférence comme celle de Lausanne tant que des progrès réels n'auront pas été faits dans cette voie. Mais nous le savons, il n'y a pas de solution bon marché à ce problème » [1].

Passons maintenant à la session du COMITÉ CENTRAL du Conseil œcuménique des Églises, tenue cette année à ST ANDREWS (Écosse) du 16 au 24 août et notons tout d'abord que le Comité central s'est également occupé du rapport sur la Conférence de la Jeunesse européenne. Une discussion animée s'ensuivit spécialement à propos de la demande adressée au C. O. E. de travailler toujours davantage à l'instauration d'une INTERCOMMUNION totale. A une forte majorité, les délégués à St Andrews furent d'avis que l'attitude adoptée par la Conférence mondiale de Foi et Constitution à Lund en 1952 reste valable encore aujourd'hui. Cette attitude consistait à recommander que, dans la mesure du possible, des services d'intercommunion soient célébrés au cours des conférences œcuméniques, sur l'invitation et avec l'accord de l'Église ou des Églises locales. Dans une résolution le Comité central prie donc les Églises membres de prêter une attention particulière à cette question et reconnaît « le sérieux et l'enthousiasme » avec lesquels les jeunes présents à Lausanne se sont emparés du problème de la division des Églises et de l'unité chrétienne.

Le Comité central s'est principalement attaché à l'examen des cinq questions suivantes : 1) la FUSION projetée pour la fin de 1961 du Conseil œcuménique des Églises (C. O. E.) et du Conseil international des Missions (C. I. M.) ; 2) la BASE DOCTRINALE du C. O. E., dont le projet de modification sera soumis à l'approbation de l'Assemblée générale ; 3) l'évolution de l'activité de FOI ET CONSTITUTION ; 4) la question de la LIBERTÉ RELIGIEUSE et du PROSÉLYTISME, dont s'occupe depuis plusieurs années une commission créée par le comité central ; 5) enfin, la prise de

1. Cfr *World Council of Churches Information*, 4 août, p. 3, art. de Betty THOMPSON sur l'Assemblée de Lausanne.

2. *Id.*, 29 août.

position à l'égard des PROBLÈMES AFRICAINS, ainsi qu'elle s'exprime dans un message aux Églises membres d'Afrique.

Tandis que le comité administratif du C. I. M., qui siégeait également à St Andrews, adoptait à l'unanimité un plan de fusion avec le C. O. E. [1], ce dernier avait reçu à ce jour 83 réponses favorables de ses 172 Églises membres ; cinq ont répondu négativement. La décision finale doit être prise au début de la 3e Assemblée du C. O. E. à New Delhi (18 nov.-5 déc. 1961).

Un projet de MODIFICATION DE LA « BASE » du C. O. E. a été approuvé à l'unanimité. Il sera mis au vote à New Delhi et s'exprime en ces termes: «Le C. O. E. est une association fraternelle d'Églises qui, selon les Saintes Écritures, confessent notre Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et comme Sauveur et s'efforçent de répondre ensemble à leur commune vocation, pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit » [2].

Le dialogue stimulé au sein du C. O. E. par la Commission de FOI ET CONSTITUTION est intéressant, comme toujours. La commission s'était réunie au préalable, à St Andrews également, du 3 au 8 août. Une centaine de théologiens avaient à débattre quelques questions-clés en vue de trouver une solution au « scandale de la division de la chrétienté ». Sept observateurs de deux Églises non membres du C. O. E. assistaient aux débats : trois catholiques et quatre orthodoxes russes du patriarcat de Moscou. Relevons quelques éléments du dialogue, tels qu'ils apparurent d'abord dans le discours d'ouverture de M. Douglas HORTON, président de la Commission. Il faut bien préciser, a-t-il dit, que « l'unité que nous cherchons n'est pas une unité légale, ni celle de chrétiens pris individuellement ; c'est une

1. Ce plan sera maintenant soumis aux 35 conseils membres du C.I.M. dont 24 avaient d'ailleurs donné leur accord à la fin d'août ; six l'examinaient encore et cinq n'avaient pas donné de réponse. Le plan deviendra effectif, à moins que six ou davantage des conseils n'opposent leur *veto* dans un délai de six mois.

2. L'ancienne formule fut, on s'en souvient : « Le C. O. E. est une association fraternelle d'Églises qui acceptent notre Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Seigneur ». La modification répond aux suggestions de l'Église de Norvège, mais surtout au désir des Églises orthodoxes qui ont demandé à plusieurs reprises que cette déclaration fondamentale fût plus explicitement trinitaire.

unité qui, de la multiplicité des Églises, forme une seule Église visible pour le monde auprès duquel elle a été envoyée. C'est pourquoi, souligna l'orateur, les Églises ne peuvent pas se contenter d'une simple coopération, quel que soit le succès de leur travail commun au sein du C. O. E. » Le secrétaire exécutif de la Commission, M. Keith BRIDSTON, a souligné le grand progrès des Églises dans leur désir de « demeurer ensemble » tout en remarquant que cela peut aussi être un puissant obstacle à une marche en avant, car « le danger est qu'après avoir formé un Conseil œcuménique d'Églises, on s'imagine que cela suffira ». C'est donc « au moment où l'œcuménisme s'institutionalise de plus en plus — ce qui est inévitable et même nécessaire, ajouta M. Bridston — que le rôle des « mouvements » qui en font partie devient particulièrement important » ; et on pense ici en particulier au mouvement de Foi et Constitution. Au cours de ces sessions, les observateurs russes ont rendu hommage à ce mouvement auquel leur Église « attache une grande importance ».

Par la suite, dans un RAPPORT présenté au Comité central, la Commission de Foi et Constitution s'est prononcée sur la nature théologique et la forme institutionnelle de l'unité chrétienne. Le professeur Henri D'ESPINE, vice-président, en introduisant le rapport, commença par dire que le terme « churchly unity » (ce qu'on pourrait traduire par « unité ecclésiale ») est désormais abandonné par la commission parce que considéré comme ambigu et pouvant faire penser à une seule institution ecclésiastique centralisée et impliquer une standardisation doctrinale ; or, cela, personne ne le désire. La nouvelle définition proposée envisage d'abord l'unité locale, basée sur le même baptême, la même foi apostolique, la même prédication de l'Évangile et la fraction du même pain. Ainsi, explique le rapport, la paroisse locale serait rattachée à l'ensemble de la communauté chrétienne, en tous temps et en tous lieux, par le fait que ses pasteurs et ses membres seraient reconnus par tous. « Par sa nature même, une telle unité est visible, mais elle ne comporte pas une organisation ecclésiastique unique et centralisée ». Consciemment on voudrait ainsi fournir au Conseil œcuménique une certaine conception de l'unité, ce qu'on avait toujours évité jusqu'ici. Il

ne s'agit pas d'une tentative de l'imposer aux Églises membres, spécifie-t-on, mais d'une suggestion qui doit les amener « à se demander, face à une proposition concrète, si des raisons bibliques et théologiques valables les contraignent réellement à la rejeter, ou si leurs objections ne sont pas uniquement l'expression de leurs traditions et préférences humaines ». Les objections faites à cette proposition furent peu nombreuses ; l'archevêque de CANTORBÉRY, par exemple, la trouvait entièrement satisfaisante. Mais l'évêque luthérien Hanns LILJE, tout en se déclarant d'accord en principe, n'a pas caché cependant les difficultés soulevées par une telle conception, en rappelant en particulier les problèmes traditionnels posés par les différentes doctrines sur le baptême et le ministère. « La proposition n'implique-t-elle pas que nous allions nous engager dans une espèce de pragmatisme chrétien ? », demanda l'évêque non sans pertinence. Par contre, le métropolite Mar THOMA JUHANON, de l'Église syrienne Mar Thoma de Malabar [1], un des six présidents du C. O. E., se montra sceptique devant la « sur-intellectualisation » occidentale de ces questions ; il déclara — ce que la science exégétique moderne ne dira plus probablement aussi simplement — que dans l'Église primitive, la vie de la communauté chrétienne importait plus que la doctrine.

Le Comité central a donné son accord à ce rapport qui définit donc que l'unité vers laquelle tend le mouvement œcuménique est tout d'abord celle qui unit en une seule communauté pratique toutes les Églises d'une même localité qui confessent que Jésus-Christ est Seigneur.

Dès sa session d'ouverture, le 16 août, le Comité central a entendu un rapport du COMITÉ EXÉCUTIF sur les derniers événements relatifs à l'unité des chrétiens qui se sont produits dans l'ÉGLISE CATHOLIQUE. Le SECOND CONCILE DU VATICAN ne saurait manquer, dit ce rapport, d'influencer considérable-

1. Rappelons que les Mar Thomites constituent un groupe de 200.000 fidèles, formé il y a environ un siècle sous l'influence des missionnaires de la *Church Missionary Society* (anglicane, de tendance évangélique). Ils sont entièrement protestants de doctrine, dans le sens latitudinarien, ce qui fait que l'Église jacobite orthodoxe réordonne quand un prêtre Mar Thomite retourne à l'Église d'origine.

ment la situation œcuménique bien qu'il ne doive pas aborder directement la question de l'unité. Le comité exécutif met en relief tout ce qui distingue la création du SECRÉTARIAT ROMAIN POUR L'UNITÉ CHRÉTIENNE de l'encyclique *Mortalium animos* de 1928, entièrement négative pour le mouvement œcuménique. Maintenant, ses convictions chrétiennes fondamentales sont reconnues et ceci explique que l'Église catholique ne tienne plus à laisser à des catholiques isolés toute l'initiative des conversations œcuméniques. Elle y prendra désormais une part active, parlant et agissant directement dans les relations avec les autres Églises et organismes œcuméniques. Le comité exécutif résume en CINQ POINTS ses remarques sur la présente conjoncture :

1. Le fait que le dialogue est devenu possible avec l'Église de Rome est réjouissant ;

2. Nous souhaitons que les discussions sans caractère officiel, celles qui ont lieu entre théologiens romains et d'autres confessions, ne soient pas entièrement supplantées par des débats officiels. Au point où nous en sommes, ce sont les échanges de vue sur le plan officieux qui contribuent le mieux à dissiper les malentendus et les préjugés ;

3. Aucune Église n'a lieu de craindre que le C. O. E. cherche en aucune manière à agir pour ses membres en matière d'union d'Églises : sa constitution ne l'y autorise pas, c'est un domaine où chaque Église décide pour elle-même et en toute liberté. Il est bon de rappeler la chose, parce qu'il existe de l'imprécision dans les esprits quant à l'éventualité de conversations, officielles ou officieuses, du Conseil avec l'Église de Rome au sujet d'union d'Églises. Le caractère même de notre mouvement en exclut la possibilité ;

4. Toutefois le Conseil pourra saisir l'occasion de présenter au nouveau secrétariat du Vatican certains accords sur des questions de base, telles que la liberté religieuse et l'action sociale ;

5. « Il faut se rappeler que la création du Secrétariat du Vatican pour l'unité chrétienne ne signifie nullement qu'aucune des divergences fondamentales qui existent entre l'Église catholique romaine et les Églises du C. O. E. soit abolie ». La modification est tout entière de procédure et de climat. Les

occasions de dialogues doivent être saisies, mais cela signifie que le vrai problème viendra également. Notre tâche sera donc d'être dans le dialogue les représentants de ce que Dieu nous a donné de voir ensemble au cours des 50 ans d'existence de notre mouvement.

Dans son rapport au Comité central, M. W. A. VISSER 'T HOOFT, secrétaire général du C. O. E., aborda également le sujet des relations avec les catholiques romains. A ce propos, il signala aux 90 membres du Comité central le danger que certains voient dans le Conseil œcuménique et l'Église catholique deux « entités comparables » se faisant contrepoids, ou les considèrent comme les pions d'un jeu de forces ecclésiastiques. « Nous sommes là pour travailler à l'unité et non pas pour remplacer la division en de nombreux petits groupes par la division en deux ou trois grands groupes. Le C. O. E. est un organisme ayant un caractère intrinsèque ; il refuse de devenir l'adversaire de quelque Église ou groupement d'Églises que ce soit et il affirme l'unité en Christ de tous ceux qui Le reconnaissent comme Dieu et Sauveur ».

En outre, M. Visser 't Hooft mit en garde contre le risque de vouloir aplanir la voie des conversations avec l'Église romaine aux dépens des convictions et des principes qui constituent le caractère essentiel du mouvement œcuménique. A ce propos, il protesta particulièrement contre ceux qui s'imaginent que l'unique activité valable du C. O. E. est l'étude théologique et la discussion en vue de la réunification. « Nous avons assez souvent affirmé que l'unité totale est et doit être le but du C. O. E., mais nous croyons aussi que nous devons, maintenant déjà, entreprendre en commun un certain nombre de tâches urgentes dont la réalisation nous fera avancer sur le chemin de l'unité. Nous venons d'Édimbourg et de Stockholm, mais aussi de Lausanne, et nous ne renions aucune des tendances qui nous ont formés » [1].

Notons cependant que l'extension donnée au secrétariat de FOI ET CONSTITUTION (désormais trois collaborateurs au

1. Cfr *World Council of Churches Information*, 18 août.

lieu d'un seul responsable) répond déjà en quelque sorte au désir maintes fois exprimé de voir les préoccupations d'ordre théologique tenir une place centrale dans l'activité œcuménique. Mais la promotion désirée du Département de Foi et Constitution à une Division du C. O. E. se heurte encore à de la résistance.

Enfin notons que, en COMMÉMORATION de la première Conférence missionnaire mondiale à ÉDIMBOURG, qui, il y a cinquante ans, fut à l'origine du mouvement œcuménique moderne, des manifestations jubilaires ont eu lieu. La plus importante fut le culte solennel organisé par le C. O. E. et le C. I. M. le 14 août en la cathédrale Saint Giles d'Édimbourg. Parmi les assistants il y avait le Dr. J. H. OLDHAM, agé de 84 ans, qui fut le secrétaire d'organisation de la conférence de 1910 [1].

Passant en revue l'activité du mouvement œcuménique depuis 1910, le Dr. Visser 't Hooft, dans son rapport lors de la séance d'ouverture du Comité central, a remarqué que les pionniers du mouvement se rendaient déjà compte de ce que la coopération n'est pas un but en soi, mais seulement une étape vers le but à atteindre. Ils étaient de même profondément conscients de la relation entre les problèmes de doctrine et la tâche missionnaire de l'Église, ainsi que du fait que la mission démontre la nécessité de l'unité [2].

6 septembre 1960.

1. Cfr dans *The International Review of Missions*, juillet, J. H. OLDHAM, *Fifty years after*. — Dans *The Ecumenical Review*, juillet, *An Edinburgh 1910 Anthology* réunit, à l'occasion du cinquantenaire du Mouvement œcuménique, les souvenirs de participants illustres (T. GAIRDNER, J. MOTT, A. J. BROWN, Bishop BRENT) à la conférence missionnaire qui créa le comité de continuation d'où devait sortir le C. I. M.

2. Notons dans *Istina* 1959, N° 4, p. 415-432, C. J. DUMONT, *Rome, Constantinople et Genève : l'Œcuménisme au tournant*. — *Foi et Vie*, mai-juin 1960, contient, sous le titre *Cinquante ans d'Œcuménisme*, des articles de Paul CONORD, S. DE DIÉTRICH, Jean BOSC *(Protestantisme et catholicisme romain)* et Bernard MOREL.

Notes et Documents.

I. Nouveau traité dogmatique de théologie orthodoxe.

Le nom de M. Trembelas, professeur émérite de la Faculté de théologie de l'université d'Athènes, membre important de la Confraternité de théologiens orthodoxes « Zoï », depuis peu « Sotir », savant éditeur de textes critiques des livres liturgiques grecs et en général personnalité de premier plan dans le monde théologique hellène de notre époque, doit être bien connu de tout lecteur assidu d'*Irénikon*. Après tant d'autres ouvrages importants, il vient de nous donner deux premiers tomes d'une *Dogmatique* que nous supposons destinée à en compter encore davantage [1]. La première chose qui frappe lorsqu'on pense aux *Dogmatiques* d'Androutsos et Papadopoulos (*Irénikon*, 1959, pp. 259-61), c'est un petit changement, mais combien significatif, dans le titre. Les auteurs plus anciens avaient intitulé leurs études : *Dogmatique de l'Église orthodoxe orientale* ; M. Trembelas écrit : *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*. Cette substitution manifeste on ne peut plus clairement la prise de conscience par l'Orthodoxie grecque de sa nature propre, et souligne le rôle qu'elle revendique avec une insistance toujours croissante dans notre monde où les préoccupations œcuméniques prennent une place si importante. La théologie catholique n'a pas encore compris que l'Orthodoxie n'entend plus être considérée comme une expression localisée et particulariste de la religion du Christ. Nous avons écrit « l'Orthodoxie ». Ce n'est peut-être pas tout à fait exact, car il existe, hélas ! encore de nombreux milieux qui, tout en réclamant l'adhésion de tout le monde à la seule vraie Église, l'orthodoxe s'entend, se plaisent à vouloir rendre cette dernière au maximum étroite et fermée, nationaliste même.

La deuxième qualité de ce nouveau traité de Dogmatique c'est

1. Panayiotis N. TREMBELAS. — *Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Καμθολικῆς Ἐκκλησίας*. Athènes, Zoï, 1959 ; 2 vol. in-8, ιϛ'-568 et ή-422 p.

l'admirable clarté de la typographie et l'étonnante correction des nombreux textes latins. Nous ne disons pas que les fautes sont inexistantes, mais elles sont peu nombreuses. De même, espérer qu'il n'y eût pas d'erreur dans les centaines de références qu'on lit en bas des pages serait trop ; il y en a, mais peu, également. Un troisième point à noter, c'est la langue qu'utilise si heureusement M. Trembelas. Il écrit une *καθαρεύουσα* conservatrice et très limpide, ce qui devrait rendre son livre accessible à tout théologien occidental qui sait lire saint Jean Chrysostome. Qu'il veuille bien consacrer une heure à apprendre l'usage de *θά* et *νά*, et il lira Trembelas beaucoup plus facilement que Chrysostome. Il n'aura guère besoin d'un dictionnaire du grec moderne. Cela étant, nous espérons que beaucoup de professeurs de théologie occidentaux se donneront la peine et le profit d'étudier ces livres.

Quatrièmement, nous ferions deux petites remarques d'ordre méthodologique. Nous n'aimons pas beaucoup la manière adoptée systématiquement par M. Trembelas de faire de ses traités comme une citation continue de l'Écriture ou des Pères où les membres de phrases entre guillemets sont liés par deux ou trois mots de l'auteur. Loin de nous la pensée que M. Trembelas altère ses textes. Notre remarque est purement méthodologique, et comme méthode, ce procédé, considéré en soi, ouvre la porte à tous les abus de la part d'écrivains qui ne seraient pas rigoureusement honnêtes. L'addition d'un mot dans une phrase de trente mots peut modifier totalement son sens. Nous craignons que des successeurs de M. Trembelas ne tombent, même inconsciemment, dans ce piège. Ce serait très regrettable. Ensuite, et cette remarque s'adresse surtout au lecteur catholique, on remarquera le refus constant chez M. Trembelas d'accepter, d'envisager même, la possibilité d'une valeur quelconque s'attachant à la « conclusion théologique ». Exclue explicitement en principe dès le début (I, pp. 5-6), cette démarche théologique l'est d'innombrables fois dans la suite à propos de questions particulières : « La Révélation ni la Tradition ne nous permettent de rien préciser davantage ». Cinquièmement, on constate la grande place accordée à Augustin d'Hippone (jamais cependant, conformément à la tradition orthodoxe, il ne reçoit le titre de *ἅγιος* - saint. Il est toujours *ἱερός*). Mais — et ce n'est pas la seule surprise qu'aura le lecteur occidental — saint Augustin n'est pas du tout le représentant accrédité de la tradition patristique. C'est un esprit inquiet, un penseur génial, sans doute, mais excessif, en marge du véritable enseignement de l'Église. Nous dirions volontiers que M. Trembelas l'envisage

avec la même admiration mélangée de méfiance qu'on témoigne à l'égard d'un Origène. En face de lui se dresse la phalange imposante des vrais porteurs de la Tradition : les Cappadociens, saint Jean Chrysostome. saint Athanase, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jean Damascène. Et sixièmement, on voit déjà poindre notre malaise, notre malaise constant et inséparable de tout contact avec l'Orthodoxie sur quelque plan que ce soit : Dieu s'est-il donc révélé aux seuls Grecs et tout ce qui n'est pas grec n'est-il pas chrétien ?

Venons-en à la disposition de l'exposé. Le tome Ier contient l'Introduction en deux Sections et les Livres I (Section unique) et II (deux Sections). Le tome II nous donne les Livres III (trois Sections) IV et V (chacun en une Section unique). L'Introduction traite en huit chapitres et 138 pages de la notion de la Théologie dogmatique, de ses sources, sa méthode, son histoire. Ensuite viennent les principes fondamentaux de la Dogmatique : la religion, la révélation divine, l'Écriture sainte, la Tradition apostolique. Nous abordons ensuite le Livre Ier intitulé : Le Dieu transcendant, souverain bienheureux et unique (neuf chapitres, 172 pages) : Ce que l'on sait de Dieu, la juste notion de Dieu, les qualités et les attributs de Dieu, de la Trinité en général et en particulier, caractéristiques des personnes divines, les caractéristiques personnelles par rapport à l'identité de la substance divine. Le Livre II est consacré au Dieu Créateur (huit chapitres, 257 pages) : La création, la Providence, la conservation, le gouvernement de l'univers, et ensuite la seconde Section qui traite du monde spirituel : angélologie, démonologie et anthropologie. Le Livre III nous parle de Jésus-Christ, fondateur du Royaume de Dieu sur terre (douze chapitres, 216 pages). Le mystère de la Rédemption, sa préparation par la divine Providence, l'Incarnation *in genere* ; Section 2, la personne du Rédempteur : la divinité de Jésus-Christ, sa nature humaine, l'union hypostatique, les conséquences de celle-ci ; Section 3, l'œuvre du Rédempteur (sotériologie) : la triple dignité du Seigneur, prophétique, sacerdotale, royale, la Mère du Rédempteur. Le Livre IV porte le titre : L'Œuvre de l'introduction et de l'incorporation des hommes dans le Royaume de Dieu, l'appropriation de la Rédemption, l'œuvre de la grâce (six chapitres, 95 pages). Notion et nécessité de la grâce, l'universalité de la grâce et sa relation avec la liberté humaine, l'unicité de l'œuvre de la grâce dans son progrès chez l'homme, la préparation de la justification, son essence, ses limites. Le Livre V, enfin, s'intitule : L'Église comme Royaume de Dieu sur terre (quatre chapitres, 111 pages). Notion, fondation divine et nécessité de l'Église, ses notes, son organisation,

l'Église comme communion des saints. A ces tomes il n'y a pas encore de tables détaillées.

Il n'est nullement dans notre intention d'analyser tout cela en détail ; il ne peut être question non plus d'étaler dans un bref compte rendu toute la substance de ces importants volumes. D'autre part, nous voudrions beaucoup éveiller l'attention des théologiens de métier ; c'est pourquoi nous ferons quelques remarques forcément très sommaires au sujet de certaines questions intéressantes. Tout d'abord nous n'avons pas trouvé la moindre mention de la fameuse distinction dite palamite entre la substance et les énergies divines. Cela nous a fortement déçu. Dans la discussion sur la sainte Trinité, l'auteur rejette évidemment le mot et la doctrine du *Filioque* et se donne pas mal de peine à examiner les textes patristiques allégués par les Latins. Ce qui étonnera davantage les Occidentaux, peu au courant de la pensée orthodoxe, c'est que M. Trembelas, tout en ne voulant pas qualifier d'hérétique l'expression *per Filium*, ne l'aime pas, n'y voit chez les Pères qui l'emploient qu'une référence à la mission ou à l'ordre des personnes divines, et ne veut pas l'utiliser (comme d'ailleurs la liturgie byzantine. Jamais on ne lit l'expression « par le Fils ») (I, pp. 287-94). D'autre part, si son exposé rend claires les relations entre le Père et le Fils d'une part, et entre le Père et l'Esprit-Saint d'autre part, on ne voit absolument aucune relation entre le Fils et l'Esprit (I, pp. 269-310). Dans l'anthropologie, l'auteur se déclare en faveur de la distinction dans l'homme entre l'image (*τὸ κατ' εἰκόνα*) et la ressemblance divines (*τὸ καθ' ὁμοίωσιν*), la première étant permanente et inchangeable, la seconde, au contraire, étant susceptible d'augmenter et de diminuer. Non seulement cette distinction est loin d'être universelle chez les Pères, non seulement la liturgie dans un texte très connu identifie l'image avec ce que M. Trembelas attribue à la ressemblance (à moins que nous ne nous abusions, c'est là le sens de : *Ἐν σοί, πάτερ, ἀκριβῶς διεσώθη τὸ κατ' εἰκόνα*), mais M. Trembelas lui-même, arrivé à I, p. 527, applique à l'image ce qu'il avait dit, I, pp. 492, 493-94, être la caractéristique de la ressemblance, nous semble-t-il, et dans des termes presque identiques.

Traitant de la Rédemption, l'auteur n'aime pas la théorie selon laquelle l'Incarnation aurait eu lieu même si l'homme n'était pas tombé, c'est-à-dire la théorie qui veut qu'elle était déterminée de toute éternité indépendamment de la contingence (préconnue évidemment) de la chute originelle (II, pp. 9-11). Dans le chapitre sur la Mère de Dieu, les « innovations » romaines (Immaculée Conception,

Assomption corporelle et divers théologouména) sont rejetées, et avec une horreur littéralement et vraiment sainte, précisément parce que ce sont des innovations ignorées de la tradition (II, pp. 212-13 ; 215-16). Que ces dogmes soient spéculativement intéressants, probables ou même « vrais », cela n'est d'aucun intérêt ; ils ne sont pas dans la tradition de l'Église. Ce qui est plus inattendu, c'est l'affirmation dans ce même chapitre que l'impeccabilité de la sainte Vierge n'est que relative (pp. 213-15). Nous avouons n'avoir pas compris. Mais il faut en finir. Nous pourrions parler de la dissection catholique de la grâce (II, pp. 225-27 ; intéressante, utile, vraie même, mais combien dangereuse), du mérite (accepté), des œuvres surérogatoires (rejetées) de la transférabilité des mérites (rejetée) (II, pp. 308 et ss.), de l'ecclésiologie (morceau très important), de tant d'autres choses, mais nous avons dit assez pour montrer l'intérêt exceptionnel de ce *magnum opus*. Terminons en soulignant encore une fois son caractère volontairement scripturaire et patristique qui lui confère un cachet tout particulier. Espérons pour lui une diffusion qui déborde largement les frontières de l'Orthodoxie grecque, et souhaitons à M. Trembales *τὴν ἄνωθεν ἐνίσχυσιν διὰ νὰ δυνηθῇ νὰ περατώσῃ τὸ λίαν θεάρεστον ἔργον του.*

D. G. B.

II. Reviviscence du monachisme oriental.

Y a-t-il, y aura-t-il une reviviscence du monachisme oriental ? Certains indices, trop faibles peut-être encore pour légitimer une affirmation, ne sont cependant pas sans laisser entrevoir quelque espérance.

C'est de l'Égypte que le monachisme est sorti. Ce fut là sa première patrie. Or voici que des visiteurs occidentaux, comme il y en eut au temps de S. Jérôme et de Cassien, nous parlent d'une reprise de ferveur et de vie monastique en quelques-uns de ces vieux foyers toujours existants, après des siècles de stagnation. Le patriarche copte actuel, S. B. Cyrille VI, homme de Dieu, et qui a vécu plusieurs années en ermite dans un moulin abandonné, avait aiguillé jadis plusieurs jeunes universitaires vers la vie monastique. Il avait spirituellement dirigé, notamment, un de ceux-ci, devenu le P. Makarios, son actuel secrétaire, qui fut l'âme d'une réforme du monastère de Deir-Souriâni, non sans résistance du reste de la part des anciens.

Un correspondant nous écrivait récemment, d'un séjour qu'il fit en

Égypte en 1954 : « J'avais passé deux jours au Deir-Souriâni et au Deir-Amba-Bishoi, deux des quatre monastères coptes orthodoxes du Wadi Natroun, l'antique désert de Nitrie-Scété. J'y avais été frappé par la vie spirituelle et la beauté de la célébration liturgique au monastère réformé depuis 1951 de Deir-Souriâni. Le P. Makarios, secrétaire du patriarche et actuellement supérieur du nouveau séminaire copte orthodoxe de Amba-Rouis au Caire, m'avait fait visiter son séminaire alors non terminé. Au Deir lui-même, la vie intellectuelle avait été restaurée en même temps que la vie spirituelle devenue plus vivante, et le travail manuel, organisé sous l'obéissance (imprimerie, ferme modèle), y était remis en honneur ». Un autre ami qui visita ces régions en 1959 et nous en parla longuement, nous décrivant la pratique simultanée de trois anciennes règles par différents groupes de moines en ce vieux couvent, écrivait, il y a quelques mois, dans un petit article intitulé *Souffle de grâce sur l'Église d'Égypte*, les lignes suivantes : « Voici que, depuis quelques années, certains de ces monastères refleurissent : des jeunes y entrent, on 'choisit' consciemment ce genre de vie, on s'y donne à fond, avec un enthousiasme calme, réfléchi, profond. Quelle merveille, quelles espérances ! Il ne faudrait pas croire que ce mouvement vers le monachisme soit déjà un vrai courant — et cela vaut mieux. Mais il s'accentue, il s'établit, semble-t-il, fortement. Nous avons eu la joie de prendre contact avec l'un de ces monastères et nous voudrions partager quelques impressions de cette visite. Il s'agissait de Deir-Souriâni, dans le Wadi Natroun. Un grand mur de dix mètres de haut l'enserre complètement, sans autre ouverture qu'une poterne basse. (Ces moines ont été périodiquement attaqués et massacrés au cours des âges). Nous avons une lettre de recommandation du patriarche copte d'Alexandrie. Nous la présentons. Au bout de peu de temps, un jeune petit moine vient nous chercher. Nous franchissons le seuil et sommes conduits à la bibliothèque. Il s'assied. La conversation s'engage. Un Père dominicain est avec nous. Il a connu le moine en question alors qu'il faisait des études de droit au Caire. Le moine parle convenablement le français et l'anglais.

» Combien sont-ils maintenant au monastère ? Quarante-cinq maintenant. Il y a plusieurs jeunes.

» Les trois formes anciennes de la vie monastique se retrouvent encore à Deir-Souriâni. D'abord la règle de *saint Antoine*. Tout à l'heure, du haut de la tour (dernier refuge du monastère quand il était attaqué !) le moine nous montrera, à quelque trois ou quatre kilomètres, un tas de pierres qui brasillent au soleil : il y a là deux

ermites. A la limite de la « propriété » également, le long d'un fil de fer qui sert de clôture au jardin, une cahute : un ermite vit là. Mais les jeunes ne choisissent pas cette forme de vie. Ils ont trop peur des dangers de l'imagination, nous dit le moine, et aussi de la tentation d'oisiveté. Ces ermites reviennent au monastère tous les dimanches pour la sainte liturgie. Ils renouvellent aussi leurs provisions de nourriture, puis ils repartent à leur ermitage.

» La seconde règle monastique, dont on retrouve l'existence à Deir-Souriâni, est celle de *saint Macaire*. Ces moines-là viennent à l'office avec toute la communauté, ils habitent d'ailleurs dans l'enceinte où nous sommes. Mais ils ne mangent pas au réfectoire. Ils ne prennent pas part non plus aux récréations ni à d'autres exercices communs. Cette règle ressemble à celle des chartreux. Les jeunes, en général, ne la choisissent pas non plus.

» La troisième est celle de *saint Pakhôme*. Ici l'accentuation est mise sur la vie commune, le travail et l'obéissance. C'est cela que cherchent les postulants actuels. Presque tous sont Égyptiens, deux ou trois sont Éthiopiens, la liturgie est copte.

» Prenons le règlement d'une journée normale dans la troisième règle (celle qui fait le renouveau). On se lève à trois heures du matin. Il y a alors une heure de prière privée et d'oraison pour chacun dans sa cellule. Cette cellule est une sorte de chambre très étroite. Un trou dans la porte sert de fenêtre (air et lumière !). Pour le reste, il n'y a rien qu'une natte par terre qui sert de lit. Vers quatre heures on se rend au chœur. Les moines n'y ont pas de places fixes. Ils se mettent où ils veulent. Il y a des enfoncements dans le mur où ils peuvent déposer leurs livres, coller aussi la petite chandelle qui sert à les éclairer. (Il n'y a naturellement pas d'électricité !) C'est l'office de « matines ». Suivent des lectures chantées d'Évangile et des cantiques, psaumes, etc. Vers sept heures et demie : la sainte liturgie. Un prêtre célèbre chaque jour, à tour de rôle. (Il n'y a que quelques moines-prêtres dans le monastère, on ne concélèbre pas dans le rite copte.) Les frères communient une fois par semaine. Ce jour-là ils jeûnent neuf heures avant de communier et font la confession sacramentelle privée. Après la messe, travail. Le nouveau supérieur insiste beaucoup sur le travail de tous : le pain, l'ordre dans la maison, le jardin, la bibliothèque, etc. Le déjeuner n'a lieu qu'à midi. On est toujours à jeûn depuis le matin. Il faut se souvenir que les Égyptiens ont été traditionnellement les champions du jeûne. Ils y tiennent beaucoup dans leur recherche de Dieu. Les jours de jeûne, ils mangent pour la première fois à trois heures de l'après-midi. Et que sert-on à manger ?

Du pain, des céréales. Le jour où nous y étions, c'étaient des lentilles. Modestement et honnêtement le moine nous a dit qu'ils ne jeûnaient plus autant que les anciens. « Nous prenons un peu de viande aux grandes fêtes... cela fait à peu près quatorze fois par an ». Après ce déjeuner, sieste ou repos pendant une heure. (C'est l'heure de la chaleur écrasante.) Puis travail, *lectio divina*, second repos le soir. Il y a alors une récréation (...).

» Pendant la journée ils ont aussi trois cents prostrations à faire en invoquant la ' prière de Jésus '. (...) Le jeune Père nous dit que c'est une ascèse du corps en même temps. D'ailleurs, durant le travail, il est de tradition de prier tout le temps. Si c'est un travail manuel, on murmure doucement les psaumes ou des invocations jaculatoires. Si c'est un travail intellectuel, on l'interrompt délibérément, à intervalles réguliers, pour dire une prière. La direction du monastère est confiée à un chef qui est actuellement un évêque. Nous l'avons vu circuler, avec un bâton en main : un grand et fort vieillard, vêtu d'une robe de fellah. Il est assisté d'un Prieur et d'un intendant. Quand il célèbre, il est vêtu d'une étole sur laquelle se trouvent brodées les figures des douze apôtres. Son bâton pastoral est sculpté en forme de serpent (souvenir de l'Ancien Testament) » (*Revue nouvelle*, janv. 1960, pp. 19-30).

Plus récemment encore, un moine de passage en ces régions en vue d'une information spirituelle, nous écrivait : « En Égypte, j'ai pu séjourner dans le monastère de Deir-Souriâni, et visiter ceux de Baramous et d'Amba-Bishoi. J'y ai trouvé un monachisme institutionnellement beaucoup moins structuré que le nôtre, ce qui est souvent une occasion de scandales pour les visiteurs occidentaux qui ne sont pas préparés à accomplir les dépaysements nécessaires... Mais, si l'on n'éprouve pas l'impression de 'régularité' habituelle dans les monastères occidentaux, on y découvre cependant des moines qui sont de vrais hommes de Dieu, de très haute qualité spirituelle. Je suis convaincu d'ailleurs qu'il y en a eu à toutes les époques, malgré une décadence certaine des institutions. Mais actuellement, celles-ci sont elles-mêmes en voie de rénovation, grâce aux efforts de quelques jeunes moines, particulièrement à Deir-Souriâni ».

* * *

Ces témoignages concordants ne manquent pas d'impressionner. D'autres visiteurs sans doute s'aventureront encore dans ces parages. Notre dernier correspondant nous parle également d'une constatation

analogue qu'il a pu faire dans le désert de Juda, et surtout d'une visite qu'il fit aussi au petit monastère de Deir-el-Harf, au Liban, où un essai entièrement neuf de vie monastique orthodoxe a été réalisé, qui semble promettre plus que tout ce qu'on pourrait envisager ailleurs. Un fascicule rempli d'intérêt que vient de publier la revue *Contacts* de l'Orthodoxie française et intitulé *L'Athos et le monachisme orthodoxe* nous en parle avec un peu plus de détail [1]. Ce mouvement avait commencé par une communauté de sœurs, « installées non loin de Tripoli, dans le monastère admirablement situé de S[t] Jacques, ancien couvent franc de l'époque des croisades... Dès la fin de 1957, des frères se groupaient également dans le monastère de Deir-el-Harf = monastère des pins) ». Au printemps de 1959, un moine de Roumanie qui avait eu l'occasion de prendre part à un renouveau monastique extraordinaire, dû en grande partie à la présence dans ce pays d'un starets russe, y sema le germe d'une tradition spirituelle authentique. « Les frères reçurent ainsi l'habit de novice le 28 août 1959, à la veille de la Décollation de S. Jean-Baptiste, un des patrons du monastère. Ceux qui ont assisté à la cérémonie, présidée par Mgr Élie Karam, métropolite du Liban, n'oublieront pas de sitôt l'atmosphère pascale, le rayonnement de joie, la beauté philocalique de l'heure. Ajoutons que ces deux communautés participent spontanément à l'activité œcuménique assez intense du pays : une lumineuse amitié les lie avec des religieux catholiques, les Petites Sœurs de Jésus, les Sœurs de Grandchamp (protestantes), les sœurs dominicaines de Beyrouth. Les frères s'efforceront en outre de renouer avec les grandes traditions syriaques antérieures sur cette terre aux traditions byzantines, d'ailleurs non moins familières ».

* * *

1. Voici le détail de ce fascicule vraiment excellent : 1) *Liminaire* où le rédacteur ne craint pas de parler du « souvenir et de l'espérance du monastère bénédictin de l'Athos » ; 2) P. Evdokimov, *A propos du monachisme* ; L. Gillet, *Note sur le mot « moine »* ; B. Bobrinskoy, *Histoire du monachisme orthodoxe après le VI[e] siècle* ; A. M. Boukharev, *Chasteté monastique et mariage* ; D. O. Rousseau, *Le millénaire de la vie monastique au Mont Athos* ; Th. Merton, *Le Mont Athos, République de la Prière* ; Ph. Kontoglou, *L'Iconographie byzantine au Mont Athos* ; E. Behr-Sigel, *Réflexion sur la doctrine de Grégoire Palamas* ; Archim. Sophrony, *De la Prière* (Starez Silouane) : C. Papoulidis, *Le renouveau du monachisme dans la Grèce contemporaine* ; *La reprise de la vie monastique au Liban* ; E. de Linden, *Une moniale errante dans la Russie d'aujourd'hui.*

Ces tentatives de rénovation sont d'autant plus encourageantes que la législation canonique orientale promulguée par Rome au cours de ces dernières années concernant le monachisme s'est soldée par un échec regrettable, à savoir que toutes les communautés — sauf une ou deux — qui portaient encore le nom de « moines », se sont muées en congrégations modernes de type latin (cfr *Irénikon*, 1958, p. 214-221). On sait aussi que la non-réussite des essais de vie monastique souhaitée par l'émigration russe est une des croix de celle-ci, non moins que la diminution inquiétante des communautés du Mont Athos. Le monachisme, qui fait partie intégrante et nécessaire de l'Orthodoxie orientale, ne peut donc que se réjouir de ces tentatives d'espérance.

L'Église copte, comme on le sait, est monophysite ; elle est appelée couramment mais improprement aussi « orthodoxe ». C'est à cette appellation que se référait lors de sa récente visite au Caire, le patriarche œcuménique Athénagoras, lorsqu'il disait : « Les Églises orthodoxes ont décidé de se rencontrer l'été prochain (1960) ; et quand je dis Églises orthodoxes, je pense à toutes les Églises, copte, arménienne, éthiopienne, de saint Thomas et autres... Nous nous rencontrerons tous... Les sacrements sont les mêmes ; l'histoire et la tradition sont les mêmes ; les différences résident dans la terminologie... » (cfr *Irénikon* 1960, pp. 219-220). On est d'accord aujourd'hui pour dire qu'il y a eu, dans la séparation des monophysites, plus de raisons politiques que doctrinales, fondées sur des malentendus de vocabulaire. Nul doute que l'intérêt du Patriarche œcuménique ne se porte également sur le renouveau monastique de l'Église copte. D'autre part, il est intéressant de noter que le séminaire ou institut supérieur copte de Amba-Rouis, dont nous avons parlé plus haut, a reçu en don du Vatican tous les volumes du *Dictionnaire de théologie catholique*, et que des visites réciproques des patriarches coptes orthodoxe et catholique maintiennent des rapports d'amitié entre les deux Églises.

D. O. R.

III. Le septième congrès liturgique de St-Serge à Paris.

(4-8 juillet 1960).

La septième semaine d'études liturgiques, organisées depuis 1953 à l'Institut de théologie orthodoxe de Saint-Serge à Paris, était marquée cette année par un événement douloureux. L'organisateur

de ces congrès, le R. P. archimandrite Cyrien Kern, était décédé en février dernier, alors qu'il avait déjà pu déterminer la plus grande partie du programme des réunions. L'Institut Saint-Serge avait tenu cependant à continuer son travail, et, grâce au zèle et à la persévérance du R. P. Boris Bobrinskoy, professeur de théologie dogmatique à cette faculté, les journées se sont déroulées comme d'habitude, avec un nombre plus grand encore de participants. L'après-midi de la première journée, eut lieu une pannychide en l'église de l'Institut, où dans une touchante cérémonie, le R. P. Cyprien Kern, ainsi que son ami et collaborateur, dom Lambert Beauduin, décédé un mois auparavant, furent unis dans un même suffrage. Le deuil avait été augmenté encore par la perte récente du Métropolite Mgr Vladimir. Le recteur de l'Institut, Mgr l'évêque Cassien, évoqua la mémoire de ces trois défunts au début de la première assemblée, en présence de Mgr l'évêque Meletios, chargé d'apporter, de son côté, les encouragements et la bénédiction du patriarche œcuménique.

Voici quels étaient les conférenciers : Dom B. CAPELLE, O. S. B., *La célébration pascale aux trois premiers siècles;* R. P. I. DALMAIS, O. P., *Une relique de la liturgie pascale de Jérusalem : l'Office de l'ensevelissement au soir du Vendredi-Saint;* M. l'abbé K. HRUBY, *La Pâque juive au temps du Christ à la lumière des documents de la littérature rabbinique;* D. B. BOTTE, O. S. B., *Le sens de « Pascha » dans la littérature chrétienne des premiers siècles;* Prof. L. GRONDIJS, *Doctrine concernant la nature corporelle des bienheureux;* M. N. KOULOMZINE, *Le Comput pascal en Orient et en Occident;* R. P. A. RAES, S. J., *La paix pascale dans la liturgie chaldéenne;* D. E. LANNE, O. S. B., *Textes et rites de la liturgie pascale dans l'ancienne Église copte;* M. l'abbé M. RICHARD, *La question pascale au IIe siècle;* Mgr GROMIER, *Simples réflexions sur des choses restaurées;* R. P. A. KNIAZEFF, *La Theotokos dans les offices byzantins du temps pascal;* Rév. D. WEBB, *Les cérémonies du dimanche des Rameaux en Angleterre au moyen âge;* R. P. J. VANNESTE, S. J., *Le renouveau de la liturgie pascale et la foi des jeunes;* D. B. NEUNHEUSER, O. S. B., *La Réforme romaine de la semaine sainte et sa signification;* Mgr l'évêque CASSIEN, *L'Ascension du Seigneur dans le Nouveau Testament.*

Tout fait croire que ces sympathiques réunions, malgré la mort de leur fondateur, pourront se continuer les années suivantes, c'est du reste le désir de tous les participants.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

William F. Albright. — Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen. Bâle, Ernst Reinhardt Verlag, 1956 ; in-8, 270 p., 16 fr. s.

Cet ouvrage est la traduction de *Archeology and the Religion of Israel* (Baltimore, John Hopkins Press, 1941). Le traducteur, F. Cornelius, a fait ce travail pour deux motifs : d'abord en raison de la valeur scientifique de l'ouvrage, ensuite parce que ce livre fait connaître les données des recherches orientales des années où la littérature scientifique de l'étranger n'arrivait pas en Allemagne. L'A. a mis lui-même au point cette édition allemande, de façon à ce qu'elle remplace même l'édition anglaise de 1946 dans l'usage scientifique. Toutefois, il nous avertit que ses points de vue n'ont changé en rien d'essentiel depuis la première conception du livre. Le premier chapitre pose les principes des relations entre l'archéologie et l'état d'esprit de l'Ancien Orient. L'A. décrit ensuite l'arrière-fond archéologique de la religion vétéro-testamentaire : il indique les sources archéologiques dont dispose l'histoire des religions de l'ancien Proche-Orient, et le mode de s'en servir. Un troisième chapitre étudie la religion cananéenne (divinités, mythologie, quelques pratiques religieuses) à la lumière des découvertes archéologiques. Dans les deux longs chapitres suivants, l'A. entre dans le cœur même de son sujet. Le quatrième chapitre décrit la religion israélite primitive, depuis l'entrée dans la Terre promise jusqu'au Xe siècle. Notons en passant que l'A. nie la datation maccabéenne de certains psaumes ; selon lui, on peut dater avec certitude la fixation définitive du psautier au IVe siècle (p. 143) ; de même il attribue les poèmes de Bileam (Balaam) en entier au XIIIe siècle. Il passe ensuite à la religion israélite postérieure : la situation économique au temps de Salomon, la position du temple de Salomon dans l'histoire de la religion israélite, la religion des royaumes divisés, à la lumière de l'archéologie. Dans la conclusion on peut remarquer trois points importants : 1) l'archéologie a confirmé l'historicité de tous les points *essentiels* des traditions vétéro-testamentaires ; 2) le monothéisme a été depuis le début un élément essentiel de la religion mosaïque, avant même qu'il ne fût logiquement conçu ; 3) les prophètes n'ont été ni des extatiques païens, ni des novateurs religieux. Personne ne doutera de l'utilité de ce livre, ne fût-ce qu'à titre d'information. Kapelrud (dans *Antiquity*) le considère « déjà comme un ouvrage classique pour la science vétéro-testamentaire ». Ajoutons que l'édition allemande a été enrichie de multiples illustrations.

D. M. V. d. H.

S. H. Hooke. — Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel. Oxford, Clarendon Press, 1958 ; in-8, XII-308 p., 35/–

Cet ouvrage veut être une nouvelle édition entièrement revue de *Myth and Ritual* publié en 1933. Dans ce but l'éditeur S. H. Hooke — lui-même auteur du chapitre Ier — a réuni huit collaborateurs, dont deux étrangers. Si l'accent a été mis spécialement sur la « royauté », c'est en raison de la place du roi dans le mythe et le rituel de l'ancien Proche-Orient, devenue un point très important dans la discussion soulevée par la publication de *Myth and Ritual.* Les positions de S. H. H. n'ont pas sensiblement changé depuis la première édition, comme on le remarque dans son étude *Myth and Ritual : Past and Present,* dans laquelle il se défend des différentes attaques lancées, surtout par Frankfort et Birkeland, contre sa théorie du « schème rituel » (*ritual pattern*), commun aux peuples de l'ancien Proche-Orient ; ces attaques l'ont amené à préciser davantage ses positions et ses arguments. La thèse de Widengren (*Early Hebrew Myths and their Interpretation*) est assez proche de celle de S. H. H. ; il explique bien dans quel sens, assez restreint, on peut parler d'une « école » anglaise ou scandinave du *Myth and Ritual* ; son étude veut établir la position des mythes hébreux dans l'ensemble du schème supposé du *Myth and Ritual* et montrer l'importance des découvertes de Ras Shamra pour leur interprétation. On ne peut pas dire que les autres contributions du volume confirment réellement les positions de S. H. H. Les études de Smith (qui pour sa part se tient dans la ligne originelle de *Myth and Ritual*), Fairman et Gurney font ressortir les différences de l'idéologie royale chez les Mésopotamiens, les Égyptiens et les Hittites. R. De Langhe étudie les tablettes de Ras Shamra ; il est très réservé quant à leur interprétation ; il doute fortement du caractère cultuel que Kapelrud attribue aux poèmes d'Aliyan Baal ; il ne croit pas qu'on puisse trouver dans les textes de Kéret des preuves en faveur de la théorie du caractère sacré de la royauté, comme Engnell a voulu le prouver. Johnson, dans son étude *Hebrew Conceptions of Kingship,* se déclare très sceptique quant à la reconstruction conjecturale du *myth and ritual pattern* ; il insiste sur le caractère spirituel (non magique) et l'orientation eschatologique (ou messianique) des diverses manifestations du culte vétéro-testamentaire. Les vues de Rowley sur les relations entre le culte et les prophètes (*Ritual and the Hebrew Prophets*) sont très modérées : il ne nie pas que certains prophètes ont pu être des personnages cultuels et que certains de leurs oracles ont pu avoir un caractère liturgique, mais il nous met en garde contre les généralisations (contre certains représentants de l'école scandinave du *Myth and Ritual,* surtout Haldar, qui veulent voir dans les prophètes d'Israël le correspondant exact des sociétés de devins babyloniens) : d'autre part, il ne tient pas à faire des distinctions trop rigides entre les différentes sortes de prophètes ou à affirmer d'une façon trop simpliste l'opposition entre prêtres et prophètes, ce qu'il juge contraire à l'unité profonde de tout l'A. T., que les récentes études sur la théologie de l'A. T. font apparaître de plus en plus. La dernière étude (S. G. F. Brandon, *The Myth and Ritual Position critically considered*) est une histoire très judicieuse de tout le mouvement et une critique sévère de ses conclusions. B. reconnaît toutefois les résultats positifs du mouvement qu'il appelle un des « développements majeurs dans l'étude comparative des

religions » (p. 290). On ne peut donc pas affirmer que chacune des études de ce volume apporte une confirmation de la théorie du *Myth and Ritual*. Cette remarque ne diminue en rien la valeur de l'ensemble. Chaque A. a fait un travail utile dans son champ particulier. Cet ouvrage fait ressortir toute la complexité et toute l'importance du problème des relations entre les idées et les institutions vétéro-testamentaires et celles des autres peuples de l'ancien Proche-Orient. D. M. V. d. H.

Jean Levie, S. J. — La Bible, Parole humaine et Message de Dieu. (Coll. Museum Lessianum, section biblique, 1). Paris-Louvain, Desclée De Brouwer, 1958 ; in-12, XII-346 p.

Le problème des relations entre l'inspiratiou divine et le langage humain des Livres Saints s'est posé, ces cent dernières années, avec une telle acuité, inconnue jusqu'alors, que plus aucun prêtre ou chrétien instruit ne peut l'ignorer. C'est à eux, et non pas directement aux spécialistes, que s'adresse cet ouvrage. La première partie décrit l'histoire de l'évolution du problème, en distinguant deux périodes, celle d'avant la guerre 1914-1918 et celle d'après. Pour chaque période, l'A. indique d'abord les principales étapes des découvertes archéologiques et, en général, du progrès des sciences historiques et philologiques. Ensuite, il retrace, séparément, l'évolution du problème dans l'exégèse protestante et catholique, indiquant les courants philosophiques qui ont été souvent, peut-être inconsciemment, à la base des méthodes exégétiques, ainsi que les considérations théologiques et les besoins pastoraux qui ont tantôt freiné (comme p. ex. la menace du modernisme), tantôt aidé (p. ex. la remise en valeur du principe thomiste de la causalité instrumentale de l'écrivain sacré), ou encore stimulé (notamment les mouvements liturgique, patristique et œcuménique) ceux qui cherchaient la solution du problème. A la fin, l'A. indique et interprète les principales réactions et directives de l'autorité ecclésiastique. On trouvera ainsi un très long commentaire de l'encyclique *Divino afflante Spiritu*, où l'A. reprend, en grande partie, son commentaire de l'encyclique publié en 1946 dans la *Nouvelle revue théologique*. En conclusion, il décrit le mouvement biblique contemporain ; l'encyclique et d'autres interventions récentes du magistère ont singulièrement allégé le labeur des exégètes catholiques, en sorte qu'on peut actuellement parler d'une ère nouvelle pleine d'espoir. La seconde partie est plus doctrinale. Tout en étant plus courte, elle semble plus importante à l'A. Celui-ci a « voulu souligner quelques aspects plus actuels de la question, qui nous semblent aptes à promouvoir une compréhension plus juste de l'interprétation scripturaire » (p. IX). Il y explique comment, du principe que « l'Écriture Sainte est *divino-humaine, parole de Dieu en langage d'homme* » (p. 229), découlent deux *devoirs essentiels* pour l'exégète catholique. D'une part, celui-ci doit étudier l'Écriture Sainte avec foi, comme étant un *message de Dieu* à l'humanité, par lequel il veut manifester le plan divin ; l'inspiration ne doit pas être considérée comme séparée de l'ensemble de l'action divine se révélant dans les événements de l'histoire du salut, dont l'auteur inspiré rend témoignage. D'autre part, la loi de l'Incarnation se vérifiant aussi dans l'Écriture Sainte, l'exégète doit essayer de s'approcher aussi concrètement que possible de la personne et du milieu de l'écrivain sacré ; en plus, il doit tâcher de voir comment Dieu réalise peu à peu son œuvre à travers l'his-

toire humaine en se servant des hommes. Ayant posé ainsi les principes, l'A. développe le thème des *modalités humaines de l'œuvre inspirée*. Se servant de nombreux exemples, il examine entre autres la question des genres littéraires, des divers procédés rédactionnels, des écrits pseudépigraphiques et aussi de certains récits et jugements de l'A. T. qui soulèvent de graves difficultés morales. Il traite ensuite du caractère divin des Saintes Écritures: *En quoi et comment le message divin dépasse-t-il la compréhension et l'intention de l'auteur humain ?* L'exégète doit tenir compte de l'unité du plan divin présenté dans l'Écriture Sainte (interprétation de l'A. T. à la lumière du N. T.) et aussi du fait que l'Écriture Sainte a été confiée à l'Église qui continue le Christ (l'Écriture Sainte lue à la lumière du dogme vécu dans l'Église). En dernier lieu, l'A. examine, surtout à la lumière des écrits pauliniens, les relations entre l'exégèse critique et l'interprétation théologique : *Apports et limites de la preuve d'Écriture Sainte en théologie*. Sous un aspect on demande trop à l'Écriture Sainte, en y cherchant trop souvent une définition claire et décisive ; sous un autre aspect on lui demande trop peu, en n'essayant pas de faire sien le *mouvement* d'esprit des auteurs sacrés. Cet ouvrage reflète généralement un sain optimisme, tout en ne cachant pas les difficultés réelles inhérentes à la tâche de l'exégète catholique. Par son style concret et la clarté des idées, il sera lu utilement par les prêtres, les étudiants en théologie et tous les fidèles instruits. Les spécialistes pourront profiter de l'abondante bibliographie. D. M. V. d. H.

Paulin Lemaire et Donato Baldi. — Atlas Biblique. Histoire et géographie de la Bible. Louvain, Éd. du Mont César (Paris, S.D.E.C.), 1960 ; gr. in-4, 346 p., XIII cartes h.-t., 56 cartes, 324 fig.

Le nom des auteurs — tous deux O. F. M. familiers de la Palestine —, leurs travaux antérieurs (pour ne signaler que le petit mais précieux guide du R.P. Lemaire), les possibilités d'information dont ils jouissent à Jérusalem même, nous donnent confiance en la valeur de cet Atlas. C'est plus qu'un recueil de cartes et de photos ; c'est en même temps un texte abondant, précis, riche en toutes les nombreuses sciences dont s'entoure l'étude de la Bible. D'ailleurs, il suffit de consulter les index placés en fin de l'ouvrage pour apprécier la masse considérable de données rassemblées en ce volume. Les auteurs ont su conserver à leur exposé le charme du récit historique et de la description ; leur style est simple et clair. Après une introduction où l'on décrit les méthodes modernes de travail dans le domaine biblique, vient un chapitre sur la conception du cosmos biblique, sur la géologie de la Palestine et la préhistoire ; puis un autre sur le monde oriental avant les patriarches. Nous entrons, alors, dans l'histoire du peuple hébreu et serons ainsi conduits jusqu'à la fin des temps apostoliques ; toute la Bible aura été étudiée. C'est dans ce contexte historique que seront présentées toutes les questions touchant les divers livres de la Bible, les événements ou les doctrines qu'ils exposent, les personnages de l'histoire du salut. Il est difficile d'inventorier les richesses de pareil ouvrage ; on y trouvera une réponse satisfaisante, et basée sur des données scientifiques, à beaucoup de questions ; mais on y découvrira encore sous des formes diverses (comme ces tableaux comparatifs d'histoire, les cartes) des éclairements inattendus. Les auteurs ont jugé qu'une bibliographie n'était pas indiquée. Les photographies sont fort suggestives, présentées avec un souci de mise en page moderne qui plaira. D. Th. Bt.

Matitiahu Tsevat. — A Study of the Language of the Biblical Psalms. (Journal of Biblical Literature, Monograph Series, Volume IX). Philadelphia (États-Unis), Society of Biblical Literature, 1955 ; in-8, VIII-154 p., 1,50 dl.

Cette étude dactylographiée a pour objet la description de l'idiome des psaumes en tant qu'ils forment un genre littéraire spécial dans l'ensemble les livres de l'Écriture sainte. La méthode en est exclusivement linguistique, et des statistiques des formes selon l'ordre de la fréquence en constituent le noyau (formes attestées trois fois ou plus par les psaumes et nulle part ailleurs, quatre fois ou plus par les psaumes et une fois ailleurs, etc.). Cet arrangement de la matière, cependant, quelque clair qu'il soit pour le lecteur, n'en facilite pas pour autant une simple consultation, étant donné surtout qu'il n'y a pas d'index général. Ainsi on retrouve ʽelyōn sous le numéro 96 (p. 19) avec la note 139 (p. 95) ; mais les notes 382 (p. 130) et 405 (p. 133) donnent aussi des remarques précieuses sur ce vocable dans la comparaison avec la matière canaanite et ugarite. — L'A. ne fait jamais allusion au contexte littéraire et historique en élaborant le sens d'un mot ou d'un verset, comme si le contexte n'était pas le principe fondamental de l'intelligence d'un texte scripturaire. Vient s'ajouter un dernier chapitre de considérations historiques sur la datation des psaumes ; l'époque de leur composition s'étendrait depuis l'ère des Juges jusqu'à l'ère des Chroniques. Jérémie (p. 37 et notes) serait déjà tout à fait sous l'influence du style des psaumes, à tel point qu'il ne se rend plus compte de leur vrai sens (cfr *Jer.*, 20, 13) ; « aux temps anciens personne ne cherchait à être original » et la forme conventionnelle de la communication orale avec Dieu était précisément le langage des psaumes et cette forme n'était variée que dans des cas d'extrême nécessité. D'ailleurs l'A. voudrait nous faire croire que les pauvres d'esprit ne datent pas du temps des psaumes, mais seulement de *Mt.* 5, 3 (p. 122, n. 346). L'exégète devra consulter ce travail avec pas mal de discernement, tandis que le linguiste et l'orientaliste y trouveront des renseignements précieux, surtout dans les notes qui constituent la moitié du livre. D. E. D.

Ilmari Soisalon-Soininen. — Der Charakter der asterisierten Zusätze in der Septuaginta. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, B, 114). Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1959 ; in-8, 200 p., 1000 mk.

Déjà en 1951 le savant finlandais qu'est M. S.-S. étudiait la *Formgeschichte* des Septante en général dans son ouvrage *Die Textformen der Septuaginta-Uebersetzung des Richterbuches* (Helsinki). Dans la présente publication il serre de plus près le problème du travail critique qu'avait entrepris Origène en donnant, dans la cinquième colonne de ses Hexaples, un texte grec de la Bible : celui des Septante corrigé selon le texte hébreu, destiné au monde savant de son temps. Origène, qui avait trop de respect pour le texte des LXX employé universellement dans toutes les Églises, n'osait pas y substituer une version nouvelle. A travers les différentes traditions (car les Hexaples ne nous sont pas parvenus tels quels) M. S.-S. nous fait entrevoir le travail minutieux d'Origène, qui, pour compléter les Septante, usa des signes critiques qu'avait créés le philologue alexan-

drin Aristarque (env. 150 av. J.-C.). Un de ces signes était l'astérisque. Il indiquait les mots ajoutés aux LXX, soit pris dans la traduction grecque antérieure de Théodotion, soit traduits directement de l'hébreu. En somme, les textes avec astérisque n'étaient pas des innovations dans la langue des LXX : la plupart d'entre eux se trouvaient déjà dans d'autres parties de la Bible, où Origène est allé les chercher sans toujours se soucier de bien les faire s'accorder avec le nouveau contexte dans lequel il les introduisait. L'A. les étudie remarquablement dans leur nature propre et dans leur contexte. Le résultat du travail d'Origène n'est donc pas une édition meilleure au sens moderne du mot ; il a seulement voulu « remédier » à un texte de l'A. T. qui faisait souvent défaut dans les luttes théologiques avec les Juifs et qui ne contenait pas toujours les citations que le N. T. lui empruntait. D. E. D.

Dom Pierre Salmon. — Les « Tituli psalmorum » des manuscrits latins. (Études liturgiques, 3, et Collectanea biblica latina, 12). Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; in-8, 192 p., 16,50 NF.

Malgré son objet apparemment limité, cet ouvrage réunit le double mérite de l'édition documentaire et de l'introduction synthétique. Rompus aux raffinements critiques de la Vulgate, l'abbé de S. Jérôme et son collaborateur, dom Jean Gribomont, ont rendu leurs travaux accessibles tant à la recherche studieuse qu'à l'approfondissement de la prière chrétienne. — Les six collections latines des « titres chrétiens des Psaumes» rassemblées ici, manifestent, à travers leurs variantes, avec quel soin la piété studieuse s'est efforcée de trouver, sous la conduite des Pères, le sens chrétien permanent de cantiques inspirés sous l'Ancienne Alliance, qui sont encore jugés difficiles dans la pensée malgré leur tour imagé.
D. M. F.

Claude Tresmontant. — Essai sur la pensée hébraïque. (Coll. Lectio divina, 12). Paris, Éd. du Cerf, 1953 ; in-8, 172 p.

Un titre prometteur. Mais le lecteur familiarisé avec les ouvrages bibliques sera peut-être déçu. Mises à part quelques remarques sur les irrégularités dans les transcriptions, voire sur les inexactitudes dans les traductions, il reste une certaine gêne devant des thèses qui semblent plus inspirées du bergsonisme et ensuite « retrouvées » dans la Bible, que découvertes dans celle-ci par une investigation méthodique des textes. Laquelle investigation aurait demandé d'ailleurs que l'on tienne compte du développement historique de la Révélation dans l'Ancien Testament. On regrettera également que les divers systèmes philosophiques comparés au long du livre soient présentés de façon parfois sommaire. Tel quel, ce livre intéressant ne manquera pas de rendre service aux lecteurs ayant une certaine culture philosophique et désirant situer « la pensée hébraïque » par rapport aux courants platonisants ou bergsoniens, pour ne mentionner que ceux qui ont la préférence de l'A. D. Pl. B.

Rudolf Bultmann. — Die Geschichte der synoptischen Tradition. (Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. T., Neue

Folge, 12). Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 3e éd. 1957 ; in-8, 8*-408 p. avec supplément de notes 52 p.

Comme la *Formgeschichte* de Dibelius, cette Histoire de la Tradition synoptique en est à sa 3e édition ; c'est dire qu'elle n'a rien perdu de son actualité. Comme celle-là aussi, elle est identique à son édition précédente. On aime à rapprocher ces deux auteurs toujours à la mode, que beaucoup utilisent volontiers dans leurs recherches. La méthode a incontestablement donné ses preuves — même si nous ne pouvons suivre l'A. dans ses conclusions dans le domaine historique. Ce n'est pas que nous contestions le droit de passer des genres littéraires à l'historicité ; il y a une connexion et des indices d'une réelle valeur historique, mais il est peut-être regrettable que trop souvent l'A. opte pour un *Sitz im Leben* de la communauté (créatrice), alors qu'il n'y a aucune raison d'exclure un *Sitz im Leben Jesu.* En cela l'A. n'a nullement modifié sa position, comme le prouve le supplément. En effet, cette 3e édition est accompagnée d'un *Ergänzungsheft* qui tient compte des travaux et des études parus depuis 1931. L'A. s'y justifie surtout envers les interprétations postérieures d'autres spécialistes. Il reste fidèle à la théorie des deux sources, et demeure, en conséquence, sceptique quant aux thèses d'un proto-Matthieu ou proto-Luc. Ce supplément se montre d'ailleurs difficile à cousulter par le fait qu'aucun sigle n'a été adopté dans l'ouvrage pour y renvoyer. D. L. D.

Wilhelm Wilkens. — Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums. Zollikon, Evangelischer Verlag, 1958 ; in-8, XII-178 p., 12,20 fr. s.

Tentative de dépister la genèse du quatrième évangile qui semble se solder par un échec, au moins partiel. L'A. croit avoir réussi, mais à force de vouloir prouver trop on détruit ses propres preuves. Tentative louable cependant : l'A. ayant reconnu une seule main du point de vue stylistique pour tout l'évangile (à part le chap. 21), il ne veut pas se livrer à de la *Quellensucherei* et tend à établir la genèse par le moyen de la critique littéraire. Il y a là bien des remarques valables et des observations fort judicieuses. Dans sa forme actuelle tout l'évangile est centré sur la Passion, sur l'Agneau Pascal ; les grandes divisions seraient indiquées par la formule « Et la Pâque était proche » accompagnée d'une scène spécifique. Une couche antérieure seraient les « discours » — mais pas tous ! —, le reste ferait partie d'un *Urevangelium* comparable à celui des synoptiques, évangile des signes ou des œuvres. Le résultat est malheureusement un découpage et recollage par trop factice des versets, à ne plus en sortir. L'A. tâche d'y tenir la main ferme par une *straffe Gliederung*, une ordonnance rigoureuse... qui ne fait qu'accentuer l'effet fatal de la décomposition d'un évangile qui est si bien composé. — On a tenu fort bien compte de la littérature exégétique anglaise, celle d'expression française semble ignorée. D. L. D.

L'Évangile de Jean. Études et Problèmes. (Coll. Recherches bibliques). Bruges, Desclée De Brouwer, 1959 ; in-8, 260 p.

H. Van den Bussche. — Het Boek der Tekens. Verklaring van Jo. 1-4. **Het Boek der Werken.** Verklaring van Jo. 5-12. Het vierde Evangelie (1 en 2). (Coll. Theologische monografieën, Woord en Beleving). Tielt — La Haye, Lannoo, 1959-1960 ; in-8, 280 et 280 p.
— **Le discours d'adieu de Jésus.** Maredsous, 1959 ; in-8, 160 p.

Un renouveau d'intérêt pour l'étude du quatrième Évangile s'est fait jour depuis les découvertes de Qumrân. Le volume des 8[mes] journées bibliques de Louvain nous en livre un excellent témoignage. L'examen des sources et influences, l'arrière-fond johannique tient toujours une grande place : le R. P. Braun, O. P., en fait la confrontation avec le judaïsme, le prof. Quispel avec la gnose, le R. P. de la Potterie, S. J., et Mgr Coppens avec les documents de Qumrân eux-mêmes, Mgr Cerfaux avec les synoptiques. Le R. P. Boismard, O. P., par sa critique textuelle, tend à prouver l'origine araméenne du quatrième Évangile, tandis que le prof. Menoud nous fournit un compte rendu exhaustif et une bibliographie précieuse des études johanniques de Bultmann à Barrett. — La contribution la plus importante fut cependant celle du prof. H. Van den Bussche sur *La structure de Jean I-XII*. Sa prise de position est nette : « Il convient de lire Jean pour lui-même et de l'interpréter par les seules données de ses écrits ». Quant aux rédactions ou refontes éventuelles, il s'avoue conservateur. C'est dans cet esprit — position défendable, quoique par trop naturelle parmi les catholiques — que l'A. tente de déceler la structure des chapitres I à XII. Il faut reconnaître qu'il procède avec méthode et en toute rigueur ; les résultats sont concluants : il y a structuration solide, il n'y a aucune nécessité de transposition de textes. Après le Prologue, nous aurions une Introduction en quatre étapes, une « section des signes » étant la révélation voilée du Messie (2-4), une « section des œuvres » révélant le Fils de Dieu (5-10), puis la marche sur Jérusalem ou la marche à la mort (11-12). Ceci nous mène au discours d'adieu de Jésus (13-17) et à sa passion (18-22).

Le même auteur a depuis lors commencé la publication d'un grand commentaire en quatre volumes sur l'évangile de saint Jean, commentaire qui n'est pas tant destiné aux spécialistes qu'à tout milieu intellectuel désireux d'approfondir un peu sa connaissance de l'évangile par la réflexion et l'étude. Disons tout de suite que ces volumes se distinguent par une typographie fort soignée, une ordonnance et clarté, un format agréable dont il faut féliciter l'éditeur. L'A. témoigne d'une certaine virtuosité où perce une note d'humour, en un langage clair, vivant et correct. Dans le premier volume il donne une Introduction générale sur le quatrième évangile et la structure de l'ensemble, suivie du commentaire des chapitres 1 à 4. Dans le deuxième, il commente les chapitres 5 à 12. Au début de chaque volume vient une traduction très étudiée de l'ensemble du texte à commenter. Ce texte est repris ensuite par versets. Les mots grecs commentés sont en caractères latins.

Cette publication aura d'ailleurs une diffusion plus large encore, puisqu'une traduction du troisième volume, *Le discours d'adieu de Jésus* vient de paraître en français. Dom Charlier s'est fait le traducteur de l'ouvrage, indice significatif de la valeur de l'œuvre.

Quelques réserves : l'A. semble communiquer parfois de son humour à

l'évangéliste, plus qu'il ne faudrait. Pourquoi écrire d'une part « systeem, synoptici » et d'autre part « Polucarpos, Polucrates » ?

D. L. D.

E. Hennecke. — Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 3., völlig neubearbeitete Auflage hrsgb. von W. SCHNEEMELCHER. I. Bd. : Evangelien. Tübingen, Mohr, 1959 ; in-8, VIII-378 p., DM. 24.

Le manuel d'introduction aux apocryphes du N. T. de H. est bien connu des spécialistes par le sérieux de son information. Depuis sa seconde édition (1924), pourtant, les découvertes et les travaux en ce domaine de la littérature chrétienne primitive ont été si importants qu'une totale refonte de l'ouvrage s'imposait. C'est à elle que s'est attaqué M. Schn. Il s'est entouré pour cela d'une équipe choisie parmi les meilleurs spécialistes. La nouvelle édition bénéficie de la sorte des trouvailles les plus récentes dont un bon nombre sont, d'ailleurs, inédites. D'un intérêt hors pair est en effet la remarquable contribution de M. H. Ch. Puech. Elle occupe la partie centrale du volume (p. 158-271) et nous fournit les indications les plus précises sur les évangiles gnostiques et fragments apparentés. On y trouvera la documentation la plus complète à ce jour sur les textes découverts à Nag-Hammadi qui sont en cours de publication. Particulièrement importante est la monographie détaillée consacrée à l'Évangile de Thomas où M. P. a mis le meilleur de son érudition. On possède maintenant de ce texte une édition sans commentaire et tant que ce dernier, auquel travaille l'A., ne sera pas paru, on a dans ces vingt-quatre pages du nouvel Hennecke une information des plus précieuses. Elle a été résumée ici-même par M. R. Roques (*Irén.*, XXXIII (1960), p. 29-40). Non moins dignes d'intérêt sont les pages consacrées à l'Apocryphon de Jean, l'une des sources de la notice de S. Irénée sur les Séthiens (*A. H.* I, 29). M. P. y donne la synthèse de ses recherches sur ce texte important de la gnose hétérodoxe du IIe siècle. Signalons pour terminer, parmi bien d'autres notices excellentes, celles consacrées par O. Cullmann aux évangiles de l'enfance, auxquels la découverte et la publication d'un papyrus grec très archaïque de la Nativité de Marie (M. TESTUZ, *Papyrus Bodmer V*, 1958) a donné un regain d'actualité.

D. E. L.

Adolf Harnack. — Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 2., erweiterte Auflage mit einem Vorwort von Kurt ALAND. T. I : Die Überlieferung und der Bestand ; T. II : Die Chronologie. Leipzig, Hinrichs 1958 ; in-8, LXII-1038 + XVI-732 + XII-566 p.

Rédigée à l'époque où l'autorité de Harnack s'imposait de façon décisive à l'attention de tout le monde savant, cette histoire de la littérature chrétienne des origines à Eusèbe de Césarée, marque une étape capitale dans l'histoire de la recherche sur la patristique anténicéenne. En moins de dix ans, en effet (de 1893 à 1904), H. a fournit un admirable instrument de travail, destiné, tout d'abord, à servir de base à la collection dont il allait assumer la direction à l'Académie de Berlin, le célèbre corpus des auteurs grecs chrétiens des trois premiers siècles. Soixante ans ont passé

depuis la publication de ces quatre volumes dont on ne sait s'il faut plus admirer l'étendue de l'érudition, la clarté de la présentation ou la perspicacité des jugements. De cet énorme labeur, seules les deux premières parties virent le jour : l'inventaire de la littérature chrétienne primitive (*Überlieferung und Bestand*) et la chronologie des ouvrages. Dans l'intention de l'A. une troisième devait lui faire suite qui aurait fait la synthèse des deux premières et donné une histoire proprement dite de la littérature chrétienne primitive. H. ne put malheureusement jamais en achever la rédaction. Tels quels, pourtant, les volumes parus étaient appelés à rendre les plus éminents services et l'on peut dire qu'il n'est pas de travaux patristiques contemporains qui ne leur soit redevables d'une façon ou d'une autre. C'est donc une très heureuse initiative que de les avoir réimprimés. Ils reproduisent anastatiquement l'édition originale. Comme le note K. Aland dans l'avant-propos, il ne pouvait être question de mettre à jour l'œuvre de H. Depuis sa parution les études patristiques ont, évidemment, beaucoup progressé : bien des mises au point ont été faites sur des questions de détails, de nombreux manuscrits ont été découverts, certains sujets ont même été presque entièrement renouvelés. Mais pour tenir compte des travaux de ces soixante dernières années, il eût fallu récrire presque entièrement ces volumes. La solution adoptée par les éditeurs est donc très sage. Elle consiste à reproduire telle quelle la première édition qui a conservé, malgré tout, une autorité incontestée. Toutefois les tables et les index ont été refaits en y insérant les additions et correctious qu'H. lui-même avait apportées par la suite à son travail. Telle qu'elle se présente, cette réédition rendra donc encore des services inappréciables aux patrologues et historiens des origines chrétiennes. D. E. L.

Yves M.-J. Congar, O. P. — Le Mystère du Temple. (Coll. Lectio divina, 22). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-8, 346 p.

L'A. nous donne ici ce qu'il avait d'abord pensé publier comme une étude conjointe à ses *Jalons pour une théologie du laïcat.* Une première partie étudie dans l'Ancien Testament — « L'Ancienne Disposition » — les modalités successives de la présence de Dieu. D'une présence épisodique événementielle, au niveau des Patriarches et des Juges, nous passons à une présence plus stable avec la médiation de Moïse. Mais la nuée n'est encore que transitoire. Le génie politique et, surtout, religieux, de David localisera la présence de Dieu à Sion. Puis les prophètes mettront l'accent sur la présence de Dieu dans son peuple, indépendamment de Jérusalem et du Temple. Leur opposition au culte n'est pas radicale, mais relève de cette dialectique de dépassement que le R. P. Bouyer avait déjà mise en lumière dans son livre *La Bible et l'Évangile.* Pour toutes ces périodes et les suivantes, l'A. se montre très au courant des travaux exégétiques. La seconde partie prend pour thème la présence de Dieu dans la Nouvelle Disposition. Les Évangiles présentent Jésus comme le Nouveau Temple, les Épîtres apostoliques voient ce Temple dans l'Église, pour l'Apocalypse enfin, il n'existe plus de Temple dans la Jérusalem céleste, mais Dieu lui-même et l'Agneau en sont le sanctuaire. Ce sommaire ne saurait donner qu'une idée lointaine de la richesse du

livre, car chacune des questions mentionnées est étudiée avec soin et luxe de détails, ce qui fait dire à l'A. que son analyse textuelle est parfois encombrée. Ce sera pour le lecteur une fructueuse fatigue que de suivre dans toutes ces analyses le mouvement de la pensée, et il saura gré à l'A. d'avoir situé à une telle profondeur théologique le thème du Temple.

D. Pl. B.

Henri de Lubac. — Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture (Première partie, I et II). (Coll. Théologie, 41). Paris, Aubier, 1959 ; 2 vol. in-8, XXXIX-364 + 348 p.

Voici un livre qui nous fait respirer l'air des sommets. Il est la plus belle invitation parue depuis dix ans, pour encourager la génération présente à remonter aux sources mêmes du christianisme — la Bible et les Pères qui la commentent —, en nous donnant en exemple la piété de tant de siècles penchés si exclusivement et si amoureusement sur l'Écriture. Nous trompons-nous en disant que le beau mouvement de « retour aux sources », au moins dans son élément patristique, avait subi depuis une dizaine d'années un ralentissement dû peut-être plus à une attitude timorée qu'à une conviction profonde ? Certains avaient mal compris une phrase de l'encyclique *Humani generis*, où il était parlé avec réserve de l'insertion, dans nos préoccupations théologiques, de notions vagues « empruntées aux anciens Pères, spécialement aux Grecs » (phrase qui avait attristé les Orthodoxes, cfr *Irénikon*, 1951, p. 74). Le bel élan, auquel l'A. du présent ouvrage avait si magistralement contribué par ses études parues avant cette date, avait un peu de plomb dans l'aile. Les encouragements que le pape Jean XXIII a maintes fois prodigués aux études patristiques, et qu'il vient encore de donner à tous les clercs à propos des nouvelles rubriques dans son *Motu proprio* du 25 juillet 1960, viennent vraiment ranimer les forces. Ce que le P. de Lubac nous dit ici de l'influence profonde des Pères latins et grecs — spécialement d'Origène — sur l'interprétation médiévale des Écritures, nous remet en mémoire cette circulation de la foi chrétienne commune à toutes les anciennes Églises, et à laquelle nous aspirons tant aujourd'hui. Cet ouvrage, dont les deux présents volumes ne constituent que la première partie, montre avant tout que la théologie des quatre sens de l'Écriture, classique au moyen âge, n'est qu'une mise en valeur, correspondant au génie de l'époque, de l'existence, dans l'Écriture, d'un sens spirituel commandé par le sens littéral. Cette grande vérité, redevenue vivante dans la pensée chrétienne contemporaine, nous fait comprendre pourquoi, depuis plusieurs siècles, plusieurs historiens avaient dépensé, comme le dit l'A., « des trésors d'érudition en pure perte », ou plutôt en étaient arrivés à « fausser, voire à escamoter l'un des plus grands faits de l'histoire » (p. 305), à savoir, que le Christ, comme le disait Tertullien, était l'*illuminator antiquitatum* : « Exégète de l'Écriture, Jésus l'est (...) par lui-même, par tout son être et par tout son mystère » (p. 324), et sa parole a donné une résonance transcendante au sens du texte dans toute la tradition chrétienne. — La présente étude est en même temps une contribution très importante à ce qu'on appelle aujourd'hui la « théologie monastique », centrée entièrement sur le vieil exercice de la *lectio*

divina, dont un réformateur monastique du XV[e] siècle, Trithème, disait que sans elle (la science de l'Écriture) les moines n'ayant plus *ubi cor suum delectabiliter figerent* se retournent vite vers l'amour des choses du siècle (*De vir. ill.*, I, 8). D. O. R.

R. Foreville et J. Leclercq, J. Morson, H. Farmer. — Analecta monastica. (Textes et Études sur la vie des moines au moyen âge, IV). (Studia Anselmiana, 41). Rome, Saint-Anselme, 1957 ; in-8, 254 p.

Y. M. J. Congar, H. Farmer, R. Gelsomino, J. Leclercq, C. H. Talbot. — Analecta monastica. (Même coll., V). (Studia Anselmiana, 43). Ibid., 1958 ; in-8, 216 p.

Nous avons déjà recensé les trois premiers fascicules de ces *Analecta monastica* (*Irénikon*, 1955, p. 123 ; 1957, p. 120). Les deux que nous présentons ici contiennent : 1) un liminaire du directeur des *Studia Anselmiana* à l'occasion du 25[e] anniversaire de la collection, et relevant la fondation d'un Institut monastique à Saint-Anselme ; 2) une introduction de D. J. Leclercq : *Pour une histoire humaine du monachisme au moyen âge*, prélude en quelque sorte à l'ouvrage qu'il fit paraître la même année : *L'Amour des Lettres et le désir de Dieu* (cfr *Irénikon*, 1957, p. 449 sv.) ; 3) l'édition soignée, d'après un ms. d'Oxford, avec une bonne introduction, de textes relatifs à *Un débat sur le sacerdoce des moines au XII[e] siècle* par R. Foreville et D. J. Leclercq, débat qui met aux prises un clerc, Thibaut d'Étampes, adversaire de l'ingérence des moines dans le ministère pastoral, et un opposant anonyme; y est joint un dossier complémentaire de D. J. Leclercq sur le ministère des moines et la vie canoniale ; 4) l'édition critique du traité *De cohabitatione fratrum* d'un cistercien du XII[e] siècle, Hugues de Barzelle, avec une introduction de J. Morson, O. C. R. ; 5) l'édition d'après un ms. de Durham de six *Meditationes (Ad Crucifixum, Ad Beatam Dei Genitricem Mariam, Ad Angelos, Ad Abraham et David, Ad Beatum Iohannem Ev., Ad Beatissimum Cuthbertum)* avec une introduction de dom H. Farmer, O. S. B. Ceci pour la 4[e] série des *Analecta monastica*.

La 5[e] série contient une étude approfondie de près de 100 pages du P. Y. Congar, O. P., sur Henri de Marcy, abbé de Clervaux, cardinal-évêque d'Albano et légat pontifical († 1189), où quelques paragraphes sur l'ecclésiologie de cet auteur et sa conception de la croisade sont éclairants pour l'histoire de la théologie monastique à l'époque de la préscolastique naissante : c'est, en plus, le développement de la théologie de l'Église qui culminera sous Innocent III qu'on voit se préparer ici ; 2) une lettre du cistercien saint Waldef de Melrose, de la même époque, d'après un ms. d'Oxford, sur une étrange vision d'un frère, étude introduite et éditée par H. Farmer ; 3) un commentaire cistercien du XII[e] siècle sur la règle bénédictine, extrait d'un ms. d'Auxerre, édité par C. H. Talbot ; 4) quelques nouvelles lettres de Pierre de Celle, éditées par D. J. Leclercq en complément de l'ouvrage qu'il a fait paraître sur cet auteur en 1946 *(La spiritualité de Pierre de Celle)* ; 5) une étude de R. Gelsomino : *S. Bernardo di Chiaravalle e il « De Amicitia » di Cicerone* ; 6) *La « Meditacio devota » d'Uthred de Boldon*, moine de Durham du XIV[e] siècle, dans une édition critique de D. H. Farmer. D. O. R.

Hans Preuss. — Die Geschichte der Abendmahlsfrömmigkeit in Zeugnissen und Berichten. Gütersloh, Bertelsmann, 1949; in-8, 300 p., DM. 13.

C'est un vrai florilège sur la piété eucharistique que l'A. a constitué ici. Rassemblant des témoignages allant de la *Didachè* aux auteurs modernes, cette étude permet de se faire une idée d'ensemble des pratiques eucharistiques diverses et des sentiments qui, à travers les siècles, ont jailli du contact du chrétien avec la Parole de Christ sur le pain et le vin. Si la plupart des textes patristiques sont connus, ceux du moyen âge, par contre, le sont moins, comme, par exemple, ceux des mystiques du XIVe siècle. Mais ce sont surtout les nombreux textes de la piété protestante qui donnent à cet ouvrage une valeur inestimable. D. N. E.

Leo Fremgen. — Offenbarung und Symbol. Das Symbolische als religiöse Gestaltung im Christentum. Gütersloh, Bertelsmann, 1954; in-8, 336 p., DM. 14.

Le symbole est un moyen d'exprimer la réalité qui dépasse l'homme. Le christianisme s'en sert comme les autres religions, malgré le fait de la révélation. Il était intéressant d'étudier le problème du symbolisme dans sa relation avec le fait chrétien. L. F. s'y est employé avec minutie et patience. Après avoir, dans une première partie, défini le symbole dans son rapport avec le transcendant, la religion et l'art, l'A. analyse les différentes formes du symbolisme chrétien dans l'Écriture et l'Église ancienne, dans l'Orthodoxie, le catholicisme et le protestantisme. En premier lieu, la doctrine des sacrements est examinée chez S. Thomas, O. Casel, Luther, J. Gerhard, Calvin et Zwingle. Une troisième partie étudie l'emploi des différents symboles chrétiens, surtout de la liturgie. Si, à travers l'ouvrage, certains passages surprennent, l'attention qu'accorde un auteur protestant au symbole, qui devient typologie dans le christianisme, mérite d'être soulignée. D. N. E.

J. De Fraine, S. J. — Adam et son lignage. (Museum Lessianum, Section biblique). Bruges, Desclée De Brouwer, 1959; in-8, 319 p.

Ce livre veut mettre en lumière la notion de *corporate personality* dont H. Wheeler Robinson a été l'initiateur. Pour ce faire, après avoir défini, en suivant d'ailleurs Robinson, les « aspects saillants du concept », il groupe en neuf thèmes ses différentes modalités et donne pour chacune un ensemble de textes tirés de toutes les parties de la Bible. (On eût préféré que les diverses acceptions du concept ressortent de l'étude des textes, et assister ainsi à la genèse de la classification : question de méthode). Les neuf thèmes se divisent à leur tour en deux groupes, car on peut envisager la notion de personnalité corporative sous deux angles : soit en partant de l'individu (ce qui est le point de vue premier et principal) ; soit en partant de la collectivité. Le premier groupe s'intitule : la personnalité corporative dans son aspect expansif, et se subdivise en schémas horizontaux : Père de famille et sa maison, influence de l'individu représentatif pour le bien et pour le mal ; et schémas verticaux (dans le temps) : thèmes de l'ancêtre

et son lignage, de l'influence des « pères » sur les « fils » pour le bien et pour le mal. Le second groupe envisage la personnalité corporative dans son aspect unitif : identité du nom de clan et d'individu ; concrétisation du peuple dans une personne individuelle ; le « toi » légal se rapportant à la nation entière. — Le chapitre suivant applique la notion à quelques points importants d'exégèse : Adam et le péché originel, l'idéologie royale, les rapports du prophète et de la nation, le problème du Serviteur, celu du Fils de l'Homme de Daniel, enfin le « moi » des Psaumes. La question des poèmes du Serviteur est traitée suivant l'optique qui refuse de considérer les Poèmes comme quantité à part dans le Deutéro-Isaïe. Mais chacun est envisagé en lui-même, et non les quatre comme formant un tout. Ils nous apparaissent ainsi comme des illustrations, selon des modalités différentes, de la notion de personnalité corporative. Pour l'A., le troisième poème serait relatif à nn sage endurant persécution, et non au Serviteur souffrant nettement individualisé qui apparaît dans le quatrième poème seulement. Les exégètes occidentaux, exigeants en matière de précision conceptuelle, auront de la peine à se familiariser avec l'idée qu'une seule notion puisse changer trois fois d'acception dans le même livre de la Bible : la fluidité du concept est en effet une de ses caractéristiques essentielles. Il leur faut, comme disait Pie XI, devenir « spirituellement des Sémites ». — Le chapitre quatre étudie la notion dans le Nouveau Testament. Son application principale se trouve évidemment dans la théologie paulinienne du Corps du Christ, dont l'A. traite selon les deux aspects mentionnés : le Corps mystique en tant qu'extension du Christ, et le Corps du Christ individuel. — On peut mesurer, d'après ce simple énoncé des matières, l'intérêt théologique d'un tel ouvrage : il peut faire progresser notablement la théologie biblique du péché originel. de la prophétie, de l'Église, pour ne mentionner que les incidences les plus importantes. Souhaitons que ces routes ouvertes soient parcourues maintenant, et que l'on travaille à situer avec précision et exactitude la notion de personnalité corporative par rapport à nos cadres de pensée occidentaux sur lesquels est bâtie de fait notre théologie. — Les notes, groupées en fin de volume, sont de consultation malaisée. D. Pl. B.

Joseph Comblin. — La Résurrection de Jésus-Christ. Essai. Préface de H.-M. Féret, O. P. Paris, Éditions universitaires, 1958 ; in-12, 220 p.

Comme on l'a fait remarquer déjà plus d'une fois et comme le R. P Féret le dit dans sa préface, ce ne sont pas quelques imprécisions, le souci même de rester dans ce genre de l'« essai » et de s'être dispensé d'approfondissements, d'une construction plus scientifique, qui peuvent amoindrir la valeur d'un pareil ouvrage. Il est original, vivant, proche des préoccupations exégétiques, théologiques et apologétiques de notre temps. Par bien des points l'auteur rejoint les recherches d'autres théologiens ou exégètes, tant de l'Église catholique que d'autres confessions. Il y a, dans ces pages, une convergence de tendances, de pensées, de recherches qui sont le fait d'un grand nombre de penseurs, théologiens de métier ou chrétiens que préoccupent les problèmes contemporains. Nous ne résumerons pas cet ouvrage, qui abonde en trouvailles de génie et en

rapprochements éclairants. Qu'il suffise de dire qu'à sa lecture l'on voit se renforcer notre conviction d'un Christ Jésus toujours vivant, de sa place centrale dans l'histoire du monde, dans la vie de l'Église, dans notre vie ; notre conviction que nous faisons, avec le Christ, cette histoire, et que le vrai chrétien doit être, en conséquence, un optimiste qui n'a rien à renier d'un monde en évolution mais conduit par Dieu vers la résurrection totale pour que l'Unité soit totale. Le Christ et l'Église sont les deux personnages de ce drame. Ils en sortent glorifiés et mieux compris.

D. Th. Bt.

Michael Schmaus. — Katholische Dogmatik. Bd. III, 1 : Die Lehre von der Kirche. Éd. 3 à 5, entièrement revues. Munich, Hueber, 1958 ; in-8, XVI-934 p., DM. 37,50.

La publication de ce traité de l'Église achève la refonte de la monumentale dogmatique de M. S. Celle-ci n'est pas un manuel scolaire mais un livre d'étude paisible, qui se lit agréablement et est agrémenté de longs extraits patristiques. Aussi, le « personnage » qu'est l'Église révélé dans ce volume n'a-t-il nullement l'aspect squelettique de celui des manuels. La matière est présentée en trois mouvements : l'origine de l'Église, son visage divino-humain, sa mission. « L'Église est d'en haut », une réalité de foi, et l'A. de placer au début de son exposé l'Église céleste qui vient de la Trinité. Entrant dans le détail du problème de la fondation de l'Église, il aborde la volonté fondatrice de Jésus, l'appel des Douze, leur mission, le pouvoir de lier, la primauté de Pierre, la succession apostolique. L'Église est à l'image du Christ dans son humiliation et sa glorification ; elle est peuple de Dieu, corps du Christ (selon l'enseignement de *Mystici Corporis*) et épouse. Fondée dans l'Esprit-Saint (pneumatologie de J.-A. Möhler), elle est aussi visible et possède une structure juridique (primauté romaine et épiscopat) ; ses notes se rattachent à sa forme divino-humaine. Le but premier de l'Église est la glorification de Dieu ; elle est une communauté cultuelle et une communauté de salut, d'où sa mission médiatrice dans le salut du monde. A lire ce gros volume, on mesure les progrès de l'ecclésiologie catholique ; mais il reste encore bien des points obscurs, en particulier la question de l'appartenance à l'Église et le problème du rôle de l'Esprit-Saint.

D. N. E.

L. S. Thornton. — Christ and the Church, being the third part of a treatise on The Form of the Servant. Londres, Dacre Press, 1956 ; in-8, XVI-152 p., 18/-

« Quand l'homme fut couronné de gloire et d'honneur afin de pouvoir exercer une domination sacerdotale, c'était là son vêtement. Ce vêtement cependant fut perdu. Nous pourrions dire qu'il glissa des épaules du premier Adam au moment où le propre acte de désobéissance de ce dernier le mit à nu. Aussi le Verbe lui-même revêtit-il la forme humiliée du serviteur et, ce faisant, se revêtit-il derechef de son vêtement sacerdotal de justice et l'aspergea du sang de son propre sacrifice. Par cet acte d'obéissance, il fournit le lin fin qui devait orner son épouse. La robe nuptiale de l'épouse, cependant, est tissée de fils nombreux, car elle consiste en la

justice nouvelle des saints. Aspergés du sang de l'Agneau, leurs vêtements aussi sont devenus l'habillement très pur du sanctuaire » (p. 134). Voilà, nous semble-t-il, un passage typique de ce livre, typique et par son fond et par sa forme. — La présentation extérieure de ce volume — typographie superbe, divisions et sous-divisions très claires et pourvues, chacune, d'un long résumé en caractères d'un corps spécial — fait penser qu'on va se trouver devant une lecture facilement assimilable. Pour un lecteur qui ne connaît pas la pensée du R. P. T. — c'est notre cas —, il n'en est rien. Son livre comporte cinq chapitres : Le Mystère de la nouvelle création ; La Cité de Dieu ; Vocation et culte ; Création et culte ; La Résurrection de l'homme. Sous ces titres généraux la pensée de l'A. se meut dans un va-et-vient ininterrompu entre l'A. T. et le N. T. Dans l'A. T. est révélé le contenu matériel de la première création (surtout dans *Gen.*, 2) qui trouve son explication et son accomplissement (ce en vue de quoi elle a été produite) dans le N. T. Ce sont surtout *Apoc.*, ch. 12 (la nouvelle Eve) et 21 (la cité qui descend du cielc omme l'épouse de l'Agneau : 21, 9), plus *I Cor.*, 15, sur la résurrection, qu'exploite le R. P. T. Il le fait avec une virtuosité dialectale fondée sur une connaissance de toute l'Écriture sainte qui laisse un peu essoufflé le lecteur ordinaire et quelque peu terre-à-terre. L'A. ne fait pas du tout de l'allégorie, mais, d'autre part, il ne quitte pas d'une semelle la typologie la plus absolue. Si celle-ci est souvent très révélatrice, on peut se demander parfois si elle n'est pas un peu forcée ; nous pensons, par exemple, à tel rapprochement d'une référence apparemment fortuite à l'heure d'un événement, que l'A. attache tout de suite à une mention semblable dans le récit du passage de la mer Rouge (*Mc*, 6, 48 et *Ex.*, 14, 24 — cfr p. 97). Nous résumerions notre impression personnelle globale en disant que ce livre contient des pages admirables, que l'ensemble constitue une contemplation éloquente du mystère du Christ et de l'Église, mais que nous ne sommes pas encore parvenu à suivre l'A. pas à pas dans tous ses cheminements. D'autres, sans doute, plus familiarisés avec sa pensée seront à même de tirer un profit encore plus grand d'un livre, en tout cas, important.

D. G. B.

Bernhard Häring. — Christ in einer neuen Welt. Lebensgestaltung aus dem Glauben. Fribourg-en-Br., Wewel, 1960 ; in-8, 448 p.

L'A. de cet ouvrage, un des plus éminents moralistes de notre temps, fait paraître ici, après son magistral *Das Gesetz Christi* (cfr *Irénikon*, 1959, p. 117), cette synthèse de la morale chrétienne à la portée de tous. Dans sa pensée le « monde nouveau » n'implique pas uniquement l'époque atomique, mais également toute la réalité humaine depuis l'Incarnation. La loi du Christ, message de joie et d'amour, se résume le mieux dans les Béatitudes. Cette constatation détermine la théologie de l'A. La morale des conseils prime donc celle des préceptes. « La loi inscrite dans l'esprit et dans le cœur » s'applique à chaque phase du développement individuel et collectif. En contact étroit avec l'Écriture et la tradition, l'exposé des vertus, d'une simplicité sereine, est toujours centré autour de la charité, dialogue entre l'homme et Dieu. Au milieu des problèmes angoissants qui se posent au monde actuel, se dresse ainsi ce tableau lumineux indiquant à l'homme la voie à suivre pour retourner à Dieu. Il est à souhaiter que ce

beau livre connaisse le sort du *Das Gesetz Christi*, traduit déjà en sept langues. D. H. C.

Mgr A.-M. Charue. — Le Clergé diocésain tel qu'un évêque le voit et le souhaite. Tournai, Desclée, 1960 ; in-8, 318 p.

Peu d'évêques ont le loisir de pouvoir s'appliquer à la rédaction d'un ouvrage, et nous présumons que le présent travail a été pris sur un temps très précieux. S. Exc. Mgr l'évêque de Namur n'a pas reculé devant la tâche si importante de rechercher, pour les prêtres d'aujourd'hui, les éléments essentiels de la sanctification appropriés à leur état. Une 1ère partie retrace les efforts faits dans ce sens depuis le concile de Trente. Une 2e traite de l'Évêque, de sa mission universelle, du caractère sacramentel de sa consécration et de sa paternité spirituelle. Dans une 3e partie est abordée la question des états de perfection ; ici encore l'épiscopat réapparaît comme « état de perfection » par excellence, auquel se rattache la vie sacerdotale, état semblable *saltem inchoatum*, suivant l'expression de S. Thomas. L'A. en vient ensuite (4e partie) à la spiritualité du clergé diocésain en général, à l'entraide sacerdotale, aux relations entre les religieux et les prêtres diocésains. Enfin une 5e et dernière partie, à laquelle l'A. semble attacher une importance particulière — à en juger d'après la 2e annexe « Essai de sanctoral du clergé diocésain » (11 pages) — : Les modèles et patrons du clergé diocésain. — L'ouvrage est richement documenté, et remue toutes les questions actuelles et les polémiques récentes, théoriques et pratiques, qui se posent autour du problème de la vie du prêtre, aussi bien au niveau théologique que des préoccupations courantes. — On sait combien l'Église a le souci de ce problème. Les derniers décrets de la Congrégation des rites concernant le nouvel agencement des rubriques du missel et du bréviaire ont pour but d'encourager le clergé à remettre au centre de la vie sacerdotale le contact avec les réalités transcendantes, par un réajustement plus rationnel de l'Office divin, fondement de toute la prière du prêtre, et une célébration plus communautaire de la sainte messe, foyer de la vie pastorale. D. O. R.

Dom Aldhelm Dean. — Letters to Anglicans. Londres, Burns and Oates, 1956 ; in-8, 62 p., 5/-

Dans ces lettres écrites à divers correspondants et rendues publiques ici avec l'accord des destinataires, dom A. D. se montre un apologiste courtois et habile. Il serait le premier à avouer qu'il n'a rien dit de très original, et, avec une belle humilité il aimerait y voir un mérite. Il a mille fois raison d'insister sur le fait que ce n'est pas la question de la validité ou non des ordinations anglicanes qui est décisive, mais bien celle de l'unité de l'Église du Christ. On pourrait trouver que le catholicisme est présenté de façon par trop monolithique et sans problèmes. Toute l'argumentation n'est peut-être pas aussi convaincante qu'elle en a l'air. La rigueur scolastique est-elle vraiment aussi universellement contraignante que l'A. la croit ? Beaucoup hésiteraient à l'affirmer.

D. G. B.

Joseph Klein. — Skandalon. Um das Wesen des Katholizismus. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1958 ; in-8, XII-464 p.

Rien n'est plus funeste pour l'épanouissement normal d'une communauté d'hommes que de subjuguer celle-ci à une législation mal adaptée, en discordance avec les traits les plus caractéristiques de cette communauté. Un peu partout, stimulé par la perspective du futur concile, on se rend compte de ce que la législation actuelle de l'Église latine a besoin d'une refonte totale. Un peu partout aussi les cadres commencent à craquer sous la poussée d'une nouvelle conscience que prend la chrétienté catholique de ses droits, aussi bien que de ses devoirs et de ses responsabilités. La découverte progressive d'une notion plus riche de la liberté proprement chrétienne, inhérente à la vie de la foi, y est certainement pour beaucoup. L'Église aura ici à déployer de grands efforts pour faire justice aux aspirations profondes et légitimes du monde chrétien d'aujourd'hui qui a en horreur tout ce qui n'est pas respectueux de cette liberté, tout ce qui est violence résultant d'une lettre morte ou d'une lettre vivant d'une autre vie que celle de l'Esprit. L'ouvrage que voici a été écrit par une compétence en droit canon, qui a fini par ne plus pouvoir distinguer le vrai visage de l'Église sa Mère et qui lui a tourné le dos. Ces cas, bien que moins spectaculaires en général que celui de notre A., ne sont pas rares, mais le nombre importe peu ici. Ils sont surtout symptomatiques. Des mesures radicales dans le domaine de la réforme législative de l'Église s'imposent à l'heure actuelle. Elles devront libérer un capital spirituel depuis trop longtemps bloqué et permettre que toutes les valeurs latentes de la chrétienté universelle puissent s'actualiser au service de la grande cause commune de l'Église dans ce monde en désarroi. C'est donc parce qu'il est symptomatique que nous signalons ce livre qui porte le titre inquiétant de *Skandalon*. Les experts en droit canon aussi bien que ceux en philosophie thomiste et néo-thomiste trouveront sans doute à redire à ces pages. Pour notre part, nous croyons que l'A., comme tant d'autres spécialistes en droit (mais qui, de tempérament moins inquiet, occupent souvent des places importantes dans l'Église), manque sérieusement de doigté théologique. Par exemple, selon lui s'accomplit dans la célébration eucharistique « la réincarnation sacramentelle du Logos » (p. 297) ! Il souligne de cette manière les risques d'une hypertrophie de la discipline juridique dans la pensée et la vie de l'Église et du chrétien. D. T. S.

D. Martin Luthers Werke. — Die Deutsche Bibel. T. 11, 1 et 2. Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1960 ; in-4, IX-576 et CXLVII-400 p., DM. 58 le vol.

Ce tome 11, en deux volumes, complète l'édition de la *Deutsche Bibel* (cfr *Irénikon* 1957, p. 130 ; 1958, p. 115) par les textes des quatre grands et douze petits prophètes. Dans le t. 11, 2 le Dr. H. Volz expose l'histoire des différentes éditions originales de ces textes, avec leurs préfaces et gloses marginales. C'est en particulier le texte de la longue préface de Luther au Livre de Daniel qui a pu bénéficier de l'acquis de recherches récentes. De nombreuses annotations permettent de placer dans son contexte historique cette pièce exégétique grotesque, dirigée en majeure partie contre la papauté, l'« antéchrist ». (Quant à *Dan.* 11, 38 : « Il hono-

rera le dieu Maosin », il est sûr pour Luther que sous ce nom se cache le mot « messe » ; *Dan.* 11, 42 : « Il mettra la main sur différents pays », doit se comprendre des cardinaux, des nonces et des légats *a latere*...). Ce texte peu connu est en tout cas caractéristique et instructif. — Le t. 15 contiendra les « apocryphes ». D. T. S.

Ernst Wolf. — Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem. Munich, Kaiser, 1954 ; in-8, 358 p., DM. 17.

Un des meilleurs théologiens de notre temps, E. W. fait partie de ce groupe d'auteurs évangéliques qui sont mus par le souci de rendre au message de Luther sa résonance propre au sein des Églises d'aujourd'hui en quête d'unité. Le présent ouvrage rassemble quelque treize articles parus entre 1935 et 1950 et touchant différents aspects de l'Église pérégrinante — d'où le titre — à travers les siècles. Parmi ces études denses et précises, signalons : *Sola gratia ?*, qui tente de déterminer les relations entre la justification et la grâce chez les réformateurs dans la perspective du dialogue avec la théologie catholique. Précieuse aussi est la monographie sur *L'Unité de l'Église dans le témoignage de la Réforme*. Les réformateurs désapprouvaient l'idée de la fondation d'une « Église confessionnelle » à côté d'une autre ; ils avaient conscience d'appartenir à l'unique Église catholique et apostolique, et par conséquent reconnaissaient l'Église dans sa vraie unité comme le corps mystique. E. W. s'est également tourné vers les problèmes d'éthique : la relation entre la conscience et la foi ; la loi naturelle chez saint Thomas et Luther ; la morale sociale dans le luthéranisme. Particulièrement remarquable est l'étude fort bien documentée sur *L'homme et l'Église dans la pensée catholique*, montrant l'influence de l'anthropologie catholique sur l'évolution de son ecclésiologie. Le recueil s'achève par une invitation à redonner à l'étude des confessions (*Konfessionskunde*) un caractère proprement théologique. C'est d'ailleurs ce souci théologique qui marque toute l'œuvre de E. W., et il le considère, avec raison, comme la condition d'un travail œcuménique fructueux.

D. N. E.

Regin Prenter. — Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, X, 6). Munich, Kaiser, 1954 ; in-8, 396 p., DM. 14,50.

Depuis que Rudolf Otto dans son livre *Die Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther* (Göttingen, 1898), avait cru devoir conclure que « l'Esprit-Saint ne tenait pas de place organique dans l'interprétation évangélique de la foi chrétienne », aucune étude d'ensemble sur la pneumatologie de Luther n'avait vu le jour. On mesurera dès lors l'importance de cette thèse de R. P., parue en 1944 en danois, et traduite en allemand par M. Thiemann. L'A. est parvenu à la conclusion, diamétralement opposée à celle de Otto, que la pensée de Luther sur l'Esprit est fondamentale pour toute sa théologie ; elle détermine sa doctrine de la justification, de la Parole, du sacrement et de la christologie. A l'arrière-plan de l'action de l'Esprit, il y a la destruction du péché et de la mort et la victoire sur le démon. L'Esprit est une réalité présente et créatrice, et le lieu de sa présence est le Dieu incarné et ce qui appartient à l'humanité du Christ : l'eau du

baptême, le pain et le vin de la Cène, la Parole qui annonce cette présence perceptible par la foi seule. A travers tout l'ouvrage, l'A. oppose le réalisme de Luther à l'idéalisme augustinien, thomiste et occamiste, mais aussi à l'orthodoxie protestante et au piétisme mystique. Aussi ce livre pose-t-il la question de la fidélité à Luther, sur laquelle le luthéranisme a sans cesse à s'interroger. On peut se demander toutefois si l'A., en schématisant l'opposition entre idéalisme et réalisme, ne force pas l'image exacte de la théologie d'Augustin et des scolastiques, et même de la pensée de Luther. Certes, la tendance de Luther est celle qu'analyse l'A., mais il faut toujours se garder de la pousser à ses conséquences ultimes, pour lui conserver sa puissance prophétique. D. N. E.

Erwin Iserloh. — Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Wiesbaden, Steiner, 1956 ; in-8, XL-286 p., DM. 28.

Travaillant sous les auspices des professeurs J. Lortz et H. Jedin, tous deux célèbres pour leur apport capital à l'intelligence de la Réforme, l'A. de la présente thèse offre ici une contribution en tous points remarquable et probablement définitive, dans un domaine dont on parle beaucoup, et qui est de fait mal connu : l'influence théologique de Guillaume d'Occam. Par son recours aux sources et aux manuscrits, E. I., dans une analyse minutieuse et serrée des textes d'Occam, nous donne la christologie, la doctrine de la grâce et celle de l'Eucharistie de son auteur en nous en révélant la signification pour l'éclosion de la Réforme. Dans son introduction de près de trente pages, J. Lortz rappelle une phrase de Clément-Marie Hofbauer : « La Réforme arriva parce que les Allemands éprouvaient le besoin d'être pieux » et il explique : « La Réforme est une protestation contre la sécularisation opérée dans le domaine du christianisme lui-même ». Occam est le témoin d'une théologie vidée, désacralisée ; il ne reste que la logique. Préoccupé d'exprimer les diverses manières d'envisager le mystère de l'incarnation, Occam ne s'intéresse pas au fait de l'incarnation, ni à son importance dans l'économie du salut. Comment pourrait-il reconnaître le rôle médiateur de l'humanité du Christ ou comprendre les sacrements ? Dans ses déductions abstraites la pensée d'Occam s'est tellement éloignée de la révélation qu'elle n'atteint plus au fait réel du chemin du salut. Là gît l'élément destructeur de sa doctrine. On comprendra dès lors la réaction de Luther mettant la révélation et la personne du Christ au centre de son enseignement ; on ne s'étonnera pas non plus de la méfiance de la Réforme et des protestants d'aujourd'hui à l'égard de toute emprise de la spéculation sur la théologie. D. N. E.

Karl August Meissinger. — Der katholische Luther. Munich, Lehnen, 1952 ; in-8, 320 p.

Ce livre devait être la première partie d'une triologie dont les deux autres devaient évoquer « le Luther réformateur » et « le Luther luthérien ». Hélas ! la mort de l'A., historien éminent, n'a permis que le parution du « Luther catholique ». K. A. M. comptait comme le meilleur connaisseur des écrits du Luther d'avant 1520. C'est dire avec quelles compétence et autorité il nous trace la silhouette historique et théologique du jeune

Luther. Une question fondamentale devait surgir : le Luther d'avant la Réforme était-il déjà tellement « non catholique » qu'il devait nécessairement entrer en conflit avec l'Église ? Non, répond l'A. contrairement à l'avis de H. Denifle. Comment en arriva-t-il quand même à une rupture ? Les réponses qu'impose l'exposé sont dures à entendre tantôt pour un parti, tantôt pour l'autre. L'A. ne s'est pas borné à une simple biographie, mais, à travers les années d'enfance de Luther, de sa vie religieuse, de ses études, les événements déterminants sont mis en lumière, leurs répercussions approfondies, sollicitant la réflexion du lecteur. Luther, exégète et théologien catholique, est animé du besoin de faire participer ses auditeurs à sa propre intelligence intérieure de l'Écriture. De ses cours sur l'*Épître aux Romains* et d'une lecture conjointe du *De spiritu et littera* de S. Augustin, allait jaillir pour lui la lumière pour toute sa vie : il n'y a que la grâce de Dieu dans le Christ qui puisse retourner l'homme. L'ouvrage nous mène jusqu'à la Diète d'Augsbourg. De lecture agréable, il est accessible à un public très large. D. N. E.

Werner Jetter. — Die Taufe beim jungen Luther. Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung. (Beiträge zur historischen Theologie). Tübingen, Mohr, 1954 ; in-8, X-372 p.

Sous ce titre, l'A. présente une étude sur la doctrine des sacrements en général. L'analyse de la théologie luthérienne du baptême lui a permis de tirer des conclusions sur la doctrine de la grâce sacramentelle, et il est tout à fait remarquable que les thèses du Luther réformé se trouvent déjà esquissées dans les œuvres d'avant 1517. L'intérêt de cette étude est d'avoir reconnu la valeur des écrits du Luther catholique que l'A. appelle « le jeune ». L'exposé de la pensée de celui-ci est précédée d'une longue introduction historique qui trace le développement de la sacramentologie depuis saint Augustin jusqu'au XVI[e] siècle. M. Jetter nous surprend quand il se range résolument du côté des nominalistes contre saint Thomas. Une désapprobation du réalisme sacramentaire thomiste ne demande pas que l'on embrasse les thèses philosophiques du nominalisme, et pour cause. En tout cas, il paraît incontestable que Luther ait pensé dans les catégories de ce système si aride, ce qui explique parfaitement la genèse de la doctrine luthérienne des sacrements. Celle-ci est suffisamment connue pour qu'il ne soit pas nécessaire de la résumer ici. L'étude de M. Jetter montre que la pensée du réformateur ne s'est pas élaborée sous l'influence des discussions ultérieures, ou des pressions politiques, mais qu'elle est le développement logique de la pensée du professeur de dogme catholique d'avant 1517. Une fois de plus : *Vae nominalistis !* D. P. B.

Hugh A. L. Rice. — Prayer Book Heritage. An Introduction to the History and Development of Anglican Worship. Londres, Linden Press, 1959 ; in-12, 176 p., 12/6.

La critique interne nous fait conclure que l'A. est un anglo-catholique du type « Alcuin Club ». En tout cas, il a écrit une excellente introduction générale au *Prayer Book* anglais, avertie des problèmes, critique sans amertume des imperfections, désireuse d'améliorations inspirées par la

tradition. Un bref aperçu historique est suivi d'une étude sommaire mais suffisante des différentes sections du *Prayer Book*. Le tout est clôturé par un chapitre sur le *Livre aujourd'hui*, où il est question, par exemple, de la nécessité qu'on fasse quelque chose pour la Semaine Sainte. — Il y a quelques erreurs de détails : p. 66, la description de l'invitatoire ; p.70, même en 1959 les antiennes de la sainte Vierge n'étaient plus chantées après les vêpres, d'autre part elles l'ont toujours été après les complies ; p. 85-86, « Introit » vient du latin *introitus* qui signifie « entry » ; p. 144, l'Orient n'est pas du tout « sans changement », quoi qu'en disent l'A. et beaucoup trop d'autres. Pour ne pas sortir du domaine liturgique : l'Église grecque célèbre les vêpres en carême parfois vers 7 heures du matin (ce n'est certainement pas primitif) ; au cours de ces dernières cinquante années elle a supprimé de sa Liturgie, dans la pratique, l'élément très antique de la solennelle intercession qui suivait jusqu'alors l'évangile et l'homélie, clôturant la synaxe, et, innovation inconnue dans toute l'histoire de l'Église, elle a commencé récemment à faire agenouiller le prêtre pour la consécration. Malgré certaines apparences extérieures, l'Église orthodoxe grecque est extrêmement changeable. — Le chapitre sur l'*Ordinal* consacre huit pages sur huit et demie à réfuter la condamnation portée par Rome contre les ordinations anglicanes. Concluons sur une note positive pour féliciter l'A. d'avoir admirablement réussi son dessein.

D. G. B.

N. A. Nisiotis. — *Ὑπαρξισμὸς καὶ χριστιανικὴ πίστις* (Existentialisme et foi chrétienne). Athènes, 1956 ; in-8, 332 p.

Voici une thèse de doctorat présentée à la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes. L'A. entreprend de montrer que « toute philosophie vraiment existentialiste est au fond théologique, inspirée tout particulièrement par la foi chrétienne et, en premier lieu, par le mystère du sacrifice de la croix avec lequel l'existence doit rester en un rapport dialectique immédiat ». « Par conséquent, continue l'A., l'étrange apparition aujourd'hui de philosophies « existentialistes » athées et de leurs applications excentriques dans la vie quotidienne représente une contrefaçon ou une négation complète de la vraie pensée existentialiste » (Avant-propos, p. 4). — La thèse se divise en deux parties, dont la première est consacrée surtout à l'analyse des systèmes de quatre philosophes choisis comme représentants caractéristiques des différentes espèces de la pensée existentialiste : S. Kierkegaard, K. Jaspers, M. Heidegger et J.-P. Sartre. Dans la seconde partie de son étude, l'A. expose les attitudes que les différentes formes de l'existentialisme prennent envers le christianisme, c'est-à-dire les relations qui existent entre celles-ci et les données de la foi chrétienne (scandale de la croix, l'homme et le monde, la liberté, Dieu, problème de l'acte de la foi, etc.). A la fin de la seconde partie de son ouvrage, l'A., dans un chapitre spécial, fait la critique de l'existentialisme du point de vue orthodoxe. Il arrive à la conclusion que ce n'est finalement que dans le système de Kierkegaard qu'un chrétien peut trouver des conceptions qui l'aident à vivre plus consciemment sa foi (les autres systèmes étant plus ou moins loin du christianisme ou même nettement athées). L'apport positif de la philosophie existentialiste à la vie de la foi chrétienne consisterait avant tout dans une orientation nouvelle de

la pensée vers l'existence concrète de l'homme dans le monde, d a réfutation du panthéisme, d'un idéalisme exagéré de même que du matérialisme, et dans la position du problème de la foi en Christ comme la question fondamentale pour l'homme. D'autre part, l'A. énumère les dangers inhérents à l'existentialisme. Ainsi, par exemple, le danger d'un personnalisme exagéré au détriment de la vie sociale et, partant, de la communauté ecclésiastique, le danger des tendances nihilistes, du subjectivisme dogmatique et éthique niant la valeur objective des normes de la foi et de la morale, le danger d'un « christomonisme » oubliant le mystère du Dieu-Trinité (si on dit que le salut ne vient que du contact existentiel avec le Christ crucifié comme unique révélation de Dieu). M. N. montre une grande maîtrise dans sa manière de traiter le sujet, chose d'autant plus difficile qu'il fallait traduire tous ces néologismes du langage philosophique français et allemand, en tenant compte du génie assez différent de la langue grecque. L'ouvrage contribuera grandement à faire connaître en Grèce les problèmes de la philosophie occidentale (parmi les 130 titres de la bibliographie on n'en trouve que huit d'ouvrages grecs). D. Bf. M.

André Biéler. — La pensée économique et sociale de Calvin. (Publ. de la Faculté des Sc. écon. et soc. de l'Université de Genève, 13). Genève, Georg, 1959 ; in-8, 562 p.

M. B. a publié son étude impressionnante au moment du quatre-cent-cinquantième anniversaire de l'Université de Genève, l'une des grandes fondations de Calvin. On lui saura gré d'avoir choisi ce sujet, car comme le dit dans la préface M. Antony Babel, les idées économiques et sociales du réformateur n'avaient jamais été l'objet d'une étude systématique et exhaustive. Fait d'autant plus étonnant que l'influence du calvinisme sur les réformes économiques et sociales depuis le XVI[e] siècle a été de première importance. Ce livre comble une lacune, et cela d'une façon magistrale. Après avoir esquissé les cadres sociaux de l'époque qui a vu naître la Réforme, l'A. passe à sa seconde partie, fort séduisante et fouillée, dans laquelle il expose les idées du réformateur genevois. C'est une véritable surprise de découvrir cette pensée si originale et nouvelle même pour notre époque. On sait l'importance des théories de Calvin sur les questions du prêt à intérêt, l'usure, etc. M. B. examine ces problèmes et nombre d'autres questions minutieusement, en faisant une grande part à l'aspect strictement religieux de la pensée calviniste. C'est sur ce point surtout que cet ouvrage se distingue de toutes les publications antérieures. On y avait trop négligé l'influence de la religion sur les conceptions économiques et sociales de Calvin alors que M. B. met en relief la cohérence parfaite entre ces deux éléments. L'A. n'a pas hésité à reprendre dans un chapitre très riche la grande discussion au sujet des rapports du calvinisme et du capitalisme, en confrontant les interprétations des principaux spécialistes avec son interprétation personnelle des textes. Ses conclusions ne sont pas toujours nouvelles, mais elles n'en sont pas moins intéressantes, d'autant plus que M. B. n'a pas dissimulé les faiblesses du système qu'il a étudié avec tant d'amour. La double formation économique et théologique de l'A. lui a permis d'interpréter les idées économiques et sociales de Calvin par sa théologie et de montrer l'étonnante actualité de cette synthèse. Et ce n'est pas le moindre de ses mérites que de l'avoir fait avec tant de force et de netteté. D. P. B.

Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale, offert à Monseigneur A. MANSION. Louvain, Publications universitaires, 1955 ; in-8, XXX-594 p.

Ce volume constitue non seulement un hommage remarquable et digne de l'éminent professeur de Louvain, il nous présente surtout une liste d'auteurs impressionnante où figurent tous les grands noms dans le domaine de la philosophie ancienne. Par leurs contributions ils ont constitué un vrai monument, montrant au mieux le réveil des études aristotéliciennes, que Mgr Mansion fut un des premiers à susciter, avant Ross et Werner Jaeger. Des comptes rendus parus jusqu'ici, le plus détaillé semble être celui de G. REALE dans la *Rivista di Filosofia neo-scolastica,* (51) 1959, p. 75-81, où sont recensés en détail les articles de J. MOREAU, *L'être et l'essence dans la philosophie d'Aristote,* E. DE STRYCKER, *La notion aristotélicienne de séparation,* S. MANSION, *Les apories de la Métaphysique aristotélicienne,* E. VON IVANKA, *Zur Problematik der aristotelischen Seelenlehre,* et P. MORAUX, *A propos du νοῦς θύραθεν chez Aristote.* Le dernier article a d'ailleurs attiré l'attention du recenseur de *Gregorianum,* A. KORINEK (38) 1957, p. 167-70, qui donne le meilleur aperçu de l'ensemble pour le lecteur français. Citons encore la contribution de H. D. SAFFREY, *Sur la tradition manuscrite de la Théologie platonicienne de Proclus,* et les études classées autour du *De Anima* d'Aristote de W. D. ROSS, *The Text of the « De Anima »,* et de L. MINIO-PALUELLO, *Le texte du « De Anima » d'Aristote. La tradition latine avant 1500.* Inutile de citer la liste complète des 27 contributions; on la trouvera facilement dans les revues spécialisées. G. VERBEKE avait traité, dans une étude d'introduction, de *L'œuvre scientifique de Mansion,* le maître dont il est lui-même un des plus brillants élèves. Une table des références aux textes d'Aristote, comportant 14 pages avec références en trois colonnes facilitera énormément la consultation de cet ouvrage monumental et qui restera significatif dans l'histoire de la recherche aristotélicienne. D. S. B.

Rudolf Schneider. — Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles. Mit einem Nachwort von Peter Meinhold. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Neue Folge, Band VI). Stuttgart, Kohlhammer, 1957 ; in-8, 235 p., DM. 18.

Il faut être reconnaissant à M. Meinhold d'avoir recueilli et publié ces pages, même inachevées, du profond théologien de Kiel, décédé prématurément au printemps de 1956. La thèse exprimée dans ce livre, avait préoccupé beaucoup l'A. et il est à regretter qu'il n'ait pu mettre lui-même la dernière main à cet ouvrage, dont l'idée est passablement originale. Si souvent, en effet, qu'on se soit penché sur les « éléments platoniciens dans la philosophie d'Augustin », rares sont les études traitant en détail la teneur aristotélicienne de la doctrine d'Augustin. Schn. croit pouvoir établir entre les deux penseurs une communauté de pensée franchement étonnante sur le plan de l'ontologie. Étant donné que saint Augustin ne traite nulle part systématiquement de l'ontologie, il a fallu la retrouver dans son anthropologie, et plus spécialement dans sa psychologie. Procédé délicat entre tous, mais qui, mené par un esprit fin et critique, a pu aboutir à des résultats qui susciteront chez plusieurs spécialistes une curiosité

bienveillante. C'est surtout la découverte de la « conservation dans l'être » *(Seinsrettung)*, comme étant à la base de la spéculation augustinienne sur les fonctions ou « parties » de l'âme, la doctrine des quatre causes, de l'acte et de la puissance, des transcendantaux, de l'*analogia entis* et des catégories — doctrines retrouvées chez Augustin aussi indéniablement que chez Aristote —, c'est tout cela qui l'a fait conclure à une ontologie largement commune aux deux penseurs. La consolidation de cette thèse exigerait pourtant une exégèse plus rigoureuse et directe des textes que l'A. nous indique comme révélateurs. Il est à souhaiter que ce travail soit continué. D. S. B.

E. Masure. — Le signe. Essai sur les origines de la connaissance et de l'action. Paris, Bloud et Gay, 1954 ; in-8, 336 p.

Dans un style qui trahit chez l'A. beaucoup de connaturalité avec son sujet, l'A., récemment décédé, ouvre ici un chemin à l'anthropologie philosophique, souvent encore trop nostalgiquement reliée à l'idéalisme. Il y part du geste comme expression commune des deux composants de l'être humain : le corps et l'âme, et se base sur des observations de psychologie expérimentale. Les premiers contacts de l'enfant avec le monde extérieur, tout comme ses réactions, sont immédiats, physiques. On ne peut encore parler de « signes », mais pour des observateurs ce sont déjà des indices. Avec l'éveil de l'intelligence, le corps commence non seulement à exprimer des sensations physiques, mais encore des sentiments psychiques (le signe affectif). Les mots deviennent les véhicules des pensées et la raison se crée des concepts (le signe notionnel). On observe ainsi une tendance à une spiritualisation toujours plus forte, tendance qui finalement ne s'avère qu'en faveur des signes, dont les plus matériels mêmes deviennent l'expression d'idées sublimes. Que nous le voulions ou non, le corps gardera son influence sur l'âme, mais plus le corps se fera l'expression de l'âme, moins il sera un obstacle à la pleine efflorescence des valeurs spirituelles. Renversement qui n'est pas exceptionnel : la juste estime pour la fonction du corps est nécessaire pour acquérir la vraie liberté de l'esprit dont rêvait l'idéalisme. Ceci nous amène à l'efficacité des signes (signe efficace). L'A. s'efforce de montrer la compénétration de ces trois catégories de signes, il n'insiste peut-être pas assez sur la condition requise à cet effet : la spiritualisation. Chaque signe veut être efficace, mais plus il sera spirituel, plus il s'approchera de l'acte. (L'A. qui se réfère à l'hébreu *yāda'* (connaître) p. 64, aurait peut-être dans ce contexte pu penser au réalisme de *dābar*). Sans que cela soit dit explicitement, toute cette étude est centrée sur les sacrements. Nous sortons ainsi du domaine de la psychologie, pour entrer dans celui de la liturgie et de la théologie spirituelle, car c'est là en effet que l'A. veut nous amener. D. J. E.

E. L. Mascall. — Existence and Analogy, a Sequel to « He Who Is ». Londres, Longmans, 1949 ; in-8, XX-188 p., 12/6.

L'A., bien connu par ailleurs par ses publications en matières théologique, liturgique, et œcuménique, expose dans ce livre la philosophie thomiste selon l'interprétation la plus autorisée de M. Gilson, que l'A. fait sienne. Le fait même que la pensée de l'A. n'a guère évolué sur ce point.

nous permet d'espérer que ce compte rendu n'arrive pas trop tard. De fait, celui qui voudra en savoir davantage sur la position philosophique de l'A., position qu'il déduira du reste de ses écrits dans d'autres domaines, devra toujours se rapporter à ce volume et à l'ouvrage qui l'a précédé *He Who Is*. Les deux volumes se complètent d'ailleurs. La pensée centrale dans ce livre est que la doctrine de l'existence chez saint Thomas fait l'originalité même de sa philosophie et que, d'autre part l'« être » scolastique ne peut se libérer des odieux préjugés qu'il a encourus qu'en prenant vraiment au sérieux la doctrine de l'analogie. On sait qu'en milieu thomiste ces thèses sont généralement acceptées aujourd'hui et même considérablement approfondies par la découverte de l'importance que revêt la doctrine de la participation dans cette matière. La seule critique que nous nous permettons est d'ordre plus général. C'est qu'une discussion à ce niveau restera toujours une discussion interscolastique ; il ne faut pas se créer d'illusion et vouloir « concilier » la pensée « moderne » avec le thomisme en recourant à une déformation subtile, mais efficace, de l'intuition originale et irréductible de cette pensée moderne. Cette méthode ne convaincra que ceux qui le sont déjà. Autre chose est d'approfondir la doctrine thomiste pour elle-même ; on ne le fait guère assez. D. S. B.

Annuaire de l'Académie de théologie « St-Clément d'Ochrida ». Tt. IV (XXX), 1954-1955 et V (XXXI), 1955-1956. Sofia, Éd. Synodales, 1955-1956 ; in-8, 508 et 580 p.

Les deux gros volumes édités par l'Académie de théologie de Sofia contiennent des études fort variées : exégétiques, historiques et sociologiques. Mentionnons tout spécialement dans le premier des deux volumes le substantiel article du professeur protopresbytre Stefan Cankov, *L'Union chrétienne comme problème dans la théologie orthodoxe* (p. 385-422). L'A. étudie les fondements bibliques et l'enseignement des Pères sur l'unité de l'Église, passe en revue les nouvelles tendances au rapprochement entre chrétiens et jette des regards sur l'avenir. Pour l'A. l'unité est un don de Dieu. Relevons également dans le même volume un article sur le penseur chrétien russe Th. Golubinskij (1797-1854). Quant au deuxième volume, il contient plusieurs articles de morale et d'exégèse et une étude illustrée très intéressante sur la peinture religieuse bulgare par le Dr. Pandurski. Un supplément fort précieux traite des trente années d'activité de l'Académie et donne non seulement les biographies des professeurs, mais une brève bibliographie de leurs œuvres, ainsi que des listes des publications de l'Académie. P. K.

C. Schmidt – W. Till. — Koptisch-gnostische Schriften. Erster Band : Die Pistis Sophia, die beiden Bücher des Jeû, unbekanntes altgnostisches Werk. 3. Auflage. (Coll. GCS). Berlin, Akademie-Verlag, 1959 ; in-8, XXXIV-424 p., DM. 22.

Épuisée peu de temps après sa parution, la seconde édition que W. T. donnait en 1953 du travail de C. S. attendait un nouveau tirage. L'importance de ces textes pour l'histoire de la gnose hétérodoxe et, indirectement, de la littérature chrétienne primitive est bien connue des spécialistes. Depuis la première édition en 1905, notre documentation sur le gnosticisme s'est

accrue considérablement par des découvertes capitales, parmi lesquelles tient une place hors pair la bibliothèque de Nag-Hammadi, en cours de publication (cfr R. Roques, dans *Irénikon*, XXXIII (1960), p. 29-40). Par ailleurs en 1955 W. T. donnait une excellente édition du fameux papyrus Ber. 8502, dont C. S. n'avait jamais pu achever la publication (*T.U.* LX, cfr *Irénikon* XXVIII (1955), p. 459). Les textes coptes dont le présent volume offre une traduction très précise, appartiennent à ce que l'on peut appeler la seconde époque de la Gnose, c'est-à-dire le IIIe siècle. On sait qu'il y a une trentaine d'années on discutait encore vivement la question de savoir si ces écrits avaient été rédigés directement en copte ou étaient, au contraire, des traductions d'originaux grecs. Contre Burkitt, C. S. tenait fermement qu'il s'agissait de traductions. L. Th. Lefort (R.H.E., XXII (1926), 352 ss.) n'osait décider. La controverse s'est éteinte aujourd'hui et l'opinion de C. S. semble désormais incontestée. La découverte des textes de Nag-Hammadi paraît lui avoir apporté une éclatante confirmation. Le présent volume, dans la pensée de C. S., n'était que le premier d'une série où il comptait publier d'autres documents gnostiques. Depuis lors ce sont les *T.U.* qui ont accueilli le pap. Ber. 8502, mais la direction de la « Kommission für spätantike Religionsgeschichte » nous fait savoir que l'idée d'un corpus des textes nouvellement découverts a été reprise ; ce projet ne peut que réjouir les chercheurs. D. E. L.

Ernst Robert Curtius. — Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Berne, Francke-Verlag, 2e éd. 1954 ; in-8, XII-608 p., 24 fr. s.

Entre ces deux termes, littérature européenne et moyen âge latin, jaillit l'étincelle du génie de Curtius, pour nous montrer l'Europe médiévale dans l'unité de sa tradition culturelle latine. Quand l'A. parle de moyen âge latin, il s'agit moins d'une quelconque survivance de la littérature latine, qui sert généralement d'appendice aux manuels classiques, mais justement de cette Europe des barbares fédérés sous le sceptre carolingien et conscients de continuer la Romanité. Sans quoi d'ailleurs, un tel ouvrage ne serait qu'un jeu de hasard, alors qu'il est plutôt un jeu de patience, le fruit d'une longue expérience critique, accumulée au cours de toute une vie, le produit d'une vaste érudition, et aussi d'une intuition géniale. Ce n'est donc pas un manuel d'histoire littéraire — on n'y trouvera pas les périodes et les provinces de la littérature européenne — ni même un ouvrage de littérature comparée — dont les données sont supposées connues —, mais ce qu'on pourrait appeler une « phénoménologie » de la littérature européenne, dont on découvre les constantes « biologiques » : l'opposition entre anciens et modernes, les courants anticlassiques auxquels l'A. donne le nom de maniérisme, la poésie dans ses rapports avec la théologie et la philosophie, l'idéalisation de la vie humaine et de la nature. C'est une vue d'avion, un survol à plus ou moins deux mille ans d'altitude, qui permet des découvertes comparables à celles de la photographie aérienne dans le domaine de l'archéologie. Et la photo saisit aussi bien le détail précis que la ligne d'ensemble : « Si l'on veut épargner au lecteur les détails précis, il ne reste que des généralités vagues et toute démonstration manque » (MEILLET, cité en exergue). L'A. a voulu faire un livre de science qui

utilisât la philologie comme les sciences naturelles se servent des mathématiques, et nous offrît des textes nombreux comme un livre de géométrie présente des figures. Disons enfin que cet ouvrage a mérité d'être traduit déjà en cinq langues du vivant de l'A. — Il en existe une traduction française, Paris, P.U.F., 1956. D. D. G.

Maria Moser-Philtsou. — Lehrbuch der neugriechischen Volkssprache. Munich, Hueber, 1958 ; in-8, XVI-586 p.

Peu de choses sont plus exaspérantes pour des esprits sans doute trop épris d'ordre et de régularité extérieurs, que l'étude de langues vivantes qui sont en pleine et rapide évolution. Tout y semble flottant et incertain. Le pauvre étudiant ne sait à quelle forme ou à quelle construction s'arrêter. Le grec moderne parlé est bien de ces langues-là — l'A. nous le dit sans ambages (p. 441) — et, en même temps qu'il en est une des plus belles, en est-il aussi une des plus difficiles à cause de son caractère fuyant. C'est dire d'avance toute la difficulté que présente la rédaction d'un manuel qui soit méthode et grammaire systématique tout ensemble. On a connu dans le passé des ouvrages qui, sans le dire, apprenaient à l'étranger à parler comme un paysan ou un ouvrier illettré, ce qui pouvait lui causer certains embarras à son arrivée en Grèce. Disons tout de suite que le livre de Mme M.-Ph. nous garde bien de ce piège et nous apprend à parler le grec de la vie courante, ce qui est déjà un premier et grand mérite. Voici comment elle a conçu son livre : Quelques pages sur la phonétique, les conventions orthographiques, etc. ; ensuite, 330 pages de « méthode » : lectures, grammaire progressivement expliquée, conversations, etc. ; 180 pages de grammaire systématique reprenant et complétant ce qui a été exposé dans la partie précédente ; finalement, une trentaine de pages de supplément : formes de politesse (véritable petit traité — combien important — sur la *βασκανία*, ce terrible « mauvais œil »), correspondance, remarques sur la langue savante, quelques extraits d'auteurs contemporains comme Venezis, Myrivilis, etc. Il nous est impossible de rendre compte de tout cela en détail. Qu'on nous permette de relever quelques poussières vraiment microscopiques sur ce meuble si beau et si admirablement proportionné, mais poussières quand même. Premièrement, l'imprimeur et les correcteurs n'ont pas surmonté toutes les difficultés de cette entreprise : depuis le « w » du petit texte qui appartient à un corps plus grand, en passant par les « esprits » grecs que l'imprimeur met devant les capitales et qui ne doivent même pas être d'une police grecque, la confusion entre tirets et traits d'union (p. 84), la fréquente absence d'espaces (p. 259, 287, 309, 437), jusqu'à la curieuse habitude qu'ont les deux points de se déplacer (p. 486, 537). D'autre part, il y a relativement peu de fautes d'orthographe ou d'accentuation (voir cependant pp. 8, 12, 14, 15, 18, 24, 25, 38, 243, 308, 315, 538 ; autres fautes par exemple, pp. 439, 464). Deuxièmement, il y a les petites méprises inévitables, par exemple : p. 1, choisir un autre mot pour la prononciation du « *θ* » grec, car dans le Standard English « with » a le son du « *δ* » grec. « Thin, thick, theatre » — on a le choix ; p. 5, lire : *kirchen-* et plus loin : *μβ* = mw ; à cette même page on aurait aimé apprendre comment de fait on prononce *ἄσθμα* et *ἰσθμός* ; p. 6, § 16 : ajouter *σλ* (cfr § 21) ; p. 7, § 20 : *ὅταν πῇς* n'a rien à faire ici mais appartient au

§ 18. Il faudrait mettre ὅταν δῇς avec les changements que cela entraîne ; p. 11, § 29 : « die Adverbien », mais il n'y en a qu'uu ! ; § 30 : le titre de l'archevêque d'Athènes est Μακαριώτατος (cfr p. 385), et le maire d'Athènes s'appelle, sauf erreur : ὁ Δήμαρχος 'Αθηναίων et non pas 'Αθηνῶν ; p. 279 : lire deux fois « 1. Pers. » ; p. 393, § 170 : les chiffres grecs sont mal écrits, 100 s'écrit ρ', tandis que ͵ρ égale 100.000 ; p. 467 : que signifie ici φεύγα — φεῦγε ? ; p. 488 : Γιουγκοσλαυΐας, nous semble-t-il. Troisièmement, plus grave — et nous le disons avec conviction, car nous en avons souffert dans d'autres méthodes — est la non-correspondance du vocabulaire donné et traduit avec celui du texte ; par exemple, pp. 26-27, les mots Πέμπτη et Παρασκευή ne sont pas repris au vocabulaire, tandis que βέβαια n'est pas dans le texte ; p. 43, τσιγάρο manque ; p. 29, dans une série d'exemples pour illustrer l'usage de la préposition πρό, on trouve, sans explication, un exemple de ἐντός, mot encore inconnu. Quatrièmement, on aimerait avoir un vocabulaire des pièces littéraires données en supplément. Pour trouver χαγιάτι et ζούδιο (pp. 559-60) nous avons dû avoir recours aux douze volumes d'Eleftheroudakis. Βρουκολακιάζω est inconnu des trois dictionnaires consultés ; ils ne conuaissent que βρυ- ou βρικολακιάζω. Quant aux θεοτικά (p. 560), nous cherchons toujours. Cette expérience est typique et fait toucher du doigt les difficultés quasi insurmontables qui attendent l'étranger. C'est précisément ici, cependant, que le livre de Mme M.-Ph. lui sera d'une aide exceptionnelle, au point de devenir son inséparable compagnon pendant longtemps, car parmi les innombrables tournures idiomatiques et énigmatiques, parmi les constructions syntaxiques parfois curieuses de la langue, il doit y en avoir bien peu qui ne soient pas traitées plus qu'adéquatement dans cet ouvrage. Nous n'avons guère parlé de la grammaire. Elle nous semble très complète. L'étude du verbe surtout doit être ce qu'il y a de meilleur dans ce domaine. Peut-être aurait-on pu trouver une disposition plus satisfaisante pour faciliter la lecture des paradigmes ? Les index sont, hélas ! beaucoup trop sommaires et leur utilité pour la recherche d'un mot et ses particularités est, il faut le dire, nulle. Comment savoir la conjugaison du verbe βαρῶ, par exemple ? En résumé, cependant, le livre est à recommander à tous points de vue et sans aucune réserve. Il est excellent, mais voici un conseil que nous aimerions donner à l'étranger : commencez toujours par apprendre un peu de grec ancien ou de καθαρεύουσα — votre tâche en sera d'autant allégée. D. G. B.

Slavica-Auswahl-Katalog der Universitätsbibliothek Jena. Bd. II/1 : Russland und Sowjetunion. II/2 : Jugoslawien und Bulgarieu. (Claves Jenenses, 5-6). Weimar, Böhlau, 1958-1959 ; in-8, XII-264 et XVI-294 p., DM. 17 et 17,80.

Le deuxième fascicule de ce catalogue comporte la liste complète de toutes les thèses et mémoires concernant l'Europe Orientale publiées ou écrites a Iéna entre 1500 et 1800. Ce registre est la partie la plus précieuse de la publication. Il faut saluer également le désir de l'Université de faire connaître son fonds slave qui, tout en n'étant pas trop grand, constitue néanmoins un bon ensemble et contient 7382 livres et brochures. P. K.

II. HISTOIRE

Hugh J. Schonfield. — Secrets of the Dead Sea Scrolls. Studies towards their Solution. London, Vallentine, Mitchell, 1956 ; in-8, XX-164 p., 21 /–

Par des voies assez personnelles, l'A. essaie de percer l'identité du fondateur de la secte de Qumrân. Autour de quelques thèmes, il multiplie les associations avec les ressources littéraires disponibles, dans une perspective historique. Après des flots d'hypothèses soulevées en cours de route, les conclusions sont pourtant prudentes. C'est un bon connaisseur de la littérature juive contemporaine des faits décrits. D. M. F.

Patrice Cousin. — Précis d'histoire monastique. (Coll. La vie de l'Église). Paris, Bloud et Gay, (1956) ; in-8, 594 p.

On peut certes relever les déficiences de ce livre, car il en a. Mais on peut aussi en dire du bien. L'histoire du monachisme, si importante à enseigner dans les communautés contemplatives, manque généralement de trame commode et de canevas. Ou les répertoires sont trop volumineux (par exemple celui de D. Ph. Schmitz), ou on ne trouve que des notions éparses ou trop sommaires. On avait en allemand le volume du P. S. Hilpisch, dont les premiers chapitres sont très remarquables. Nous avons ici un ouvrage plus complet, que le novice ou l'étudiant pourra tourner et retourner en tous sens dès qu'il cherchera un détail sur le monachisme, et où il aura toujours quelque chose à apprendre, à relever, à butiner, comme on utilise un Larousse ou un manuel. Le vieux monachisme, le Sinaï, l'Athos ne sont pas oubliés. Les indications bibliographiques, quelquefois insérées dans un boniment un peu gauche, pas toujours bien recopiées et souvent à compléter, ne manquent pas : elles laissent à l'initiative du jeune chercheur le goût d'une information complémentaire. La forme littéraire de l'ouvrage n'est nullement classique, mais elle représente une somme considérable d'élaborations personnelles et relève d'un fichier bien pourvu. L'A. avait prévu un atlas : c'était trop coûteux de tout faire en même temps ; on souhaite qu'il vienne bientôt, mais il faudra y apporter un rigueur plus homogène que dans ce livre. Tous les mouvements monastiques de l'ancien Orient et de l'Occident, existants ou disparus, jusqu'en l'époque moderne, ont trouvé leur place ici. Depuis l'opuscule, peu connu et introuvable, de dom Théophile Bérangier, moine de Solesmes, paru au siècle passé, on n'avait plus eu rien de semblable. L'ouvrage fait partie de la collection *La vie de l'Église,* que M. A. Jarry a annexée à la grande histoire de Fliche et Martin D. O. R.

A. V. Kartašev. — Očerki po istorii russkoj Cerkvi (Essais sur l'histoire de l'Église russe — en russe). Paris, YMCA, 1959 ; 2 vol. in-8, 686 et 570 p.

L'A., professeur à l'Institut de théologie orthodoxe à Paris où il enseigne depuis trente-cinq ans l'histoire de l'Église, donne, dans les deux grands

volumes que vient d'éditer l'YMCA-Press, un aperçu général de son sujet qui va de l'époque précédant la conversion de la Russie à la fin du règne de Paul Ier (1801). Le troisième volume, le plus précieux parce que unique en son genre, est en préparation et l'A. y met actuellement la dernière main. La période étudiée dans les deux premiers volumes a été traitée déjà maintes fois, tandis que le XIXe et surtout le début du XXe siècle attendent toujours leur historien. L'A., qui a été mêlé aux mouvements religieux d'avant la Révolution et qui a été Procureur général et puis ministre des Cultes du Gouvernement provisoire, est particulièrement qualifié pour traiter de cette période. On peut espérer que, malgré son âge avancé (85 ans), il parviendra à mettre en forme les nombreuses notes qu'il a faites pour son cours et que le troisième volume paraîtra sous peu. L'YMCA-Press a fait un très grand effort pour mettre l'*Histoire de l'Église russe* à la disposition du grand public et a fixé un prix de vente aussi bas que possible (30 nouveaux francs français les deux volumes) ce qui permettra aux bibliothèques spécialisées et aux historiens de les avoir parmi les grands manuels. L'A. a donné à son œuvre le titre « Očerki » qu'on pourrait traduire par « essais » sur l'histoire de l'Église russe, mais c'est en vérité une grande histoire divisée en périodes, avec bibliographie, qui donne un récit suivi et complet de tout ce qui touche à la vie de l'Église en Russie. Malgré certaines « nouveautés » dans l'interprétation de faits, l'histoire de Kartašev reste dans la tradition des grands manuels du XIXe siècle. La division en périodes est classique, avec quelques retouches seulement. L'A. a pris en considération les matériaux nouvellement publiés tant en Europe occidentale et en Amérique qu'en URSS. Il essaie, surtout pour la période qui va des débuts du christianisme en Russie à la grande époque kiévienne, à allier une critique des sources avec la sauvegarde des traditions. Ainsi nous le voyons admettre, d'une part, les objections qui paraissent très sûres contre la mission de l'apôtre saint André en Russie, mais mettre en avant en même temps la théorie de la division du monde ancien entre « les Douze ». La Russie entre par conséquent dans le nombre des pays à évangéliser échus à saint André qui doit être considéré comme patron de l'Église russe. — Les deux volumes de l'Histoire de A. Kartašev donnent un exposé continu des événements, mais consacrent également beaucoup de place à la vie de l'Église et à la culture orthodoxe. Ils sont non seulement une œuvre de référence mais peuvent être lus d'un seul trait. L'A., qui est un conférencier émérite, n'a pas pu donner à son œuvre toute l'allure et toute la vie de ses cours, toujours extrêmement colorés et pleins de détails imprévus, mais même dans le texte imprimé, son récit garde de l'entrain. — L'*Histoire de l'Église russe* est une œuvre qui prendra place parmi les manuels classiques de cette discipline, et il est souhaitable qu'elle soit traduite un jour en une des langues de l'Europe occidentale ; l'emploi de la langue russe restreindra considérablement le cercle de ses lecteurs. P. K.

Gyula Moravcsik. — Byzantinoturcica, I : Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker. Zweite durchgearbeitete Auflage, Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in-8, XXVIII-609 p., DM. 77.
— **Byzantinoturcica, II :** Die Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen. Zweite durchgearbeitete Auflage. Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in-8, XXV-376 p., DM. 68.

Maria Elisabetta Colonna. — Gli Storici bizantini dal IV al XV secolo. I : Storici profani. Naples, Armanni, (1956) ; in-8, XII-164 p.

L'ouvrage du professeur Moravcsik, auquel il a travaillé une bonne partie de sa vie, a comme but de rassembler tout ce que les sources byzantines contiennent sur les peuples turcs. Il faut préciser : l'intérêt est double, linguistique et historique.

Linguistique, d'abord dans ce sens que l'étude de la langue de ces peuples, à une époque où ils ne nous ont pas laissé de documents écrits, doit partir fatalement des restes conservés dans les écrits des peuples avec lesquels ils sont entrés en contact, dans ce cas spécialement les Byzantins. Un intérêt linguistique aussi du point de vue grec ; ces sons, ces mots, ces expressions d'origine étrangère, quelle place ont-ils trouvée dans le système du grec moyen ? Ensuite un intérêt historique : en ce sens qu'il comporte une espèce de concordance des noms propres, notamment les noms de peuples, de tribus, les noms de personnes et de lieux. Voilà ce que contient le tome II. L'introduction à ce tome traite d'abord des caractéristiques des documents qui nous font connaître ces langues (p. 1-23), de la tradition de ces mots dans leur forme grecque (p. 23-41), des problèmes orthographiques de la tradition écrite (p. 41-49). Suit immédiatement un lexique alphabétique (p. 51-350). Dans ce lexique l'A. donne pour chaque nom d'abord les différents endroits où l'on trouve le nom, en distinguant bien les différentes personnes qui portent éventuellement le même nom, ensuite la provenance, avec la littérature. On ne doit pas penser que ce lexique n'intéresse que les spécialistes de l'historiographie et de la linguistique turco-hongroise, car au-delà du turc, on rejoint souvent l'arabe ou le persan et au-delà du bulgare le vieux slave. Les signes et les abréviations de ce lexique sont très compliqués. Certes, on peut tous les retrouver aux pages XXIV-XXV, mais il aurait été plus pratique d'avoir ces signes sur une feuille volante. C'est ce tome II qui était au fond le but de l'A., mais on devine à quelles difficultés il s'est heurté parmi ces manuscrits, en premier lieu pour y arriver, spécialement aux textes souvent mal édités.

L'A. a pris la peine d'aller contrôler cette matière énorme sur les manuscrits. De ce travail résulte le tome I, index alphabétique des sources de l'historiographie byzantine, car l'A. a eu soin de ne pas omettre les quelques sources byzantines qui ne documenteraient pas l'histoire des peuples turcs. Cet index très développé (I, p. 201-580) remplace désormais et renouvelle le chapitre sur les historiens et chronistes dans la *Geschichte der byzantinischen Literatur* de Krumbacher (Munich, 2e éd. 1897, p. 219-408). Son procédé est clair : chaque historien reçoit une brève notice bibliographique où est indiquée en même temps son importance pour l'histoire ; vient ensuite l'édition utilisée par l'A., (et qui est toujours l'édition qu'il faut citer !), ensuite la tradition manuscrite, ensuite les éditions, puis les traductions, enfin la littérature. Cet index des sources, qui est sans doute la partie la plus importante pour la byzantinologie en général, est précédé d'une introduction. On y trouve une esquisse de l'histoire des peuplades turques (p. 1-164) richement dotée de bibliographie. Dans la deuxième partie de cette introduction (p. 165-200), l'A. expose les caractéristiques de ces sources et traite de la méthode dans cette recherche. Ce premier tome est également pourvu de trois registres : les sources, les manuscrits, et les peuples.

Ce travail est un véritable monument. Et pour n'en faire ressortir qu'une seule qualité, nommons la bibliographie. M. M. est unc onnaisseur admirable de la bibliographie byzantinologique ; rien ne lui échappe, et de plus toutes ces langues lui sont accessibles ! Aussi lui suffit-il de toucher le mot « paléographie » ou « critique des textes » ou « grammaire historique » pour en donner aussitôt une littérature quasi exhaustive. Grâce à l'Académie de Berlin cette deuxième édition retravaillée a pu paraître avec tout le soin qu'elle mérite.

En face de cet imposant travail du professeur Moravcsik, le travail de M. E. Colonna risque de perdre beaucoup du mérite qu'on lui reconnaîtrait facilement, si on n'avait pas les *Byzantinoturcica*, surtout dans la deuxième édition, que nous venons de commenter. Déjà l'impression et la mise en pages ne garantissent pas la clarté et la lecture agréable de l'ouvrage de Moravcsik. Aussi ne peut-on pas attendre de M. E. Colonna une bibliographie aussi universelle que celle de Moravcsik. Et cependant ce travail a ses mérites propres. C'est un travail personnel, sérieux et surtout sobre ; point de longue introduction, ni de bibliographie excessive qui le surchargent. Ainsi il n'est pas impossible que certains le préfèrent dans l'usage quotidien, au moins pour des consultations rapides. L'on peut voir la différence de genre entre le travail de Moravcsik et celui de Colonna dans deux exemples : Constantin Porphyrogénète et Photius. Constantin Porphyrogénète occupe chez M. E. Colonna neuf pages (27-35), comprenant biographie et introduction, bibliographie générale ; suivent des notices sur le *De thematibus*, la *Vita Basilii*, puis les *Excerpta de insidiis, de legationibus, de sententiis, de virtutibus et vitiis* (ces quatre derniers n'étant pas dans Moravcsik) ; chacune de ces œuvres est accompagnée de quatre rubriques : *codici, edizioni, traduzioni, critica*. Dans Moravcsik, Constantin Porphyrogénète n'occupe pas moins de 35 pages (356-390) : biographie, introduction et bibliographie générale (356-361) ; suivent des notices sur le *De administrando imperio* (361-379), la *Vita Basilii* (380), le *De caeremoniis* (380-4) non dans Colonna, le *De thematibus* (384-6), avec une conclusion (386-390). — Quant à Photius (Moravcsik écrit *Φώτιος*), Moravcsik traite les *Lettres* seulement (475-7), tandis que M. E. Colonna traite de la *Bibliothèque* (100-101). Elle signale les éditions de Hoeschel, Estienne, Berthelin (ces deux derniers ne sont que des réimpressions de Hoeschel !), celle de Bekker et celle de Migne (qui n'est que la reprise de celle de Bekker). Les *Lettres* de Photius, auxquelles Moravcsik attache une plus grande importance historique, ne sont signalées que par l'édition de Migne. Ces deux exemples peuvent illustrer les caractéristiques propres des ouvrages de Moravcsik et de M. E. Colonna. D. A. T.

III. RELATIONS

Arthur Samuel Peake, 1865-1929. Essays in Commemoration and Selections from his Writings edited by John T. WILKINSON. Londres, Epworth Press, 1958 ; in-8, 168 p., 21/-

A. S. P. était un grand laïc méthodiste. Fils de pasteur de l'Église « Primitive Methodist », il a étudié à Oxford d'où il est sorti pour devenir professeur d'exégèse dans un collège consacré à la formation de candidats

au ministère pastoral dans sa communion. En même temps il détenait une chaire à la Faculté de théologie érigée dans l'Université de Manchester nouvellement fondée au début de ce siècle. Son influence dans ces milieux était énorme, mais elle débordait très largement ces cadres académiques. Tout d'abord il y eut ses écrits, entre autres le célèbre Commentaire de la Bible qu'il édita et qui porte son nom ; mais plus intéressant pour nous fut le rôle de premier plan qu'il joua dans le travail pour l'unité chrétienne. Sans lui on peut dire que, humainement parlant, la réunion des trois Églises méthodistes de Grande-Bretagne n'aurait jamais pu se faire. Il accueillit avec joie le Lambeth Appeal et fut actif dans les premières conversations engagées entre anglicans et nonconformistes. Il prit part à la conférence de Lausanne (Faith and Order). — Ce volume contient parmi les extraits des écrits de A. S. P., un important discours sur la *Réunion des Églises chrétiennes*, discours qu'il fit en 1928 comme président du Conseil national des Églises libres (en Angleterre). Nous y voyons combien de mal peut faire une théologie catholique mal assimilée et encore plus mal exposée. Parlant de l'infaillibilité pontificale l'orateur dit : « La position romaine tout entière s'appuye sur la vérité de ce dogme ». Trop de prédicateurs catholiques, en effet, présentent ainsi les choses, mais cette présentation est fausse. A. S. P. continue : « Mais ce dogme est suspendu à une chaîne d'hypothèses dont bien peu émergent au-dessus d'une étroite marge de probabilité, tandis que plusieurs sont des plus improbables. Si *Mat.* 16, 18 est authentique et si la 'pierre' signifie Pierre, si Pierre a jamais vécu à Rome et si, y ayant vécu, il en était l'évêque, s'il a communiqué ses prérogatives aux évêques postérieurs de Rome et s'il ne les a pas communiquées aux évêques d'autres endroits où il a vécu, si même il y eût à Rome un épiscopat monarchique plus tôt que plusieurs décennies après Pierre et si les paroles explicites de Jésus n'interdisaient pas semblable prétention, si finalement celle-ci n'était pas incompatible avec bien des choses dans le Nouveau Testament — alors et alors seulement on pourrait admettre la prétention romaine » (p. 154). Malgré les exagérations par trop évidentes de ce passage, tout ecclésiologue et controversiste catholique devrait le méditer et reméditer. La vérité catholique n'est pas fondée sur l'infaillibilité pontificale et c'est lui rendre très mauvais service que de vouloir la présenter comme si elle l'était. Plus loin nous lisons (p. 155) : « L'Orient est présentement incapable de progresser, paralysé qu'il est par son attachement forcené aux Sept Conciles. Rome est fatalement handicapée par sa prétention d'infaillibilité. Tous deux contiennent des éléments que le protestantisme, tant qu'il reste protestant, ne peut absolument pas accepter. Tels sont : la doctrine de l'infaillibilité de l'Église et tout particulièrement des décrets dogmatiques des Conciles, l'invocation de la Vierge et des saints, le changement au moment de la consécration du pain et du vin aux véritables corps et sang du Christ, l'adoration de ce corps et de ce sang eucharistiques avec le même honneur qu'on rend à la Trinité, l'offrande dans l'Eucharistie du corps du Christ pour les vivants et les morts, la nécessité de la confession à un prêtre et de l'absolution sacerdotale, la succession apostolique, la nécessité vitale de l'épiscopat pour l'existence de l'Église, l'exigence que l'Écriture soit interprétée conformément à la tradition ecclésiastique ». Voilà donc la condamnation explicite et totale prononcée à l'égard de tout le christianisme en dehors du

courant tout de même relativement restreint issu de la Réforme. Dans les comptes rendus qui accompagnent celui-ci, le lecteur remarquera que, même après la durée de trente ans, cette position est encore partagée par le grand nombre parmi les œcuménistes. On peut le regretter, bien sûr, mais peut-on donc s'étonner tellement si devant ce rejet massif, beaucoup d'orthodoxes et de catholiques ne font que hausser les épaules en disant : A quoi bon ? Nous soumettons ce problème aux œcuménistes évangéliques. Si de leur côté ils n'hésitent pas à réclamer des « catholiques » (au sens œcuménique de ce mot) une révision de leur position, ne devraient-ils pas à leur tour bien examiner la leur propre ? D. G. B.

Oliver Tomkins. — The Life of Edward Woods. Londres, SCM Press, 1957 ; in-8, 160 p., 25/-

L'A. de cette biographie d'un évêque anglican mort en 1953, est lui-même devenu évêque de Bristol et porte un nom très connu dans le monde œcuménique. Disons franchement que si le biographe a trouvé qu'il était presque impossible de capter son personnage pour le communiquer au lecteur, le recenseur de son livre est littéralement déchiré par des sentiments diamétralement opposés. D'une part, il y a des passages qui nous arrachent des larmes ; d'autre part, il y en a que nous trouvons décevants. Analysons d'abord les motifs de cette déception pour pouvoir conclure sur une note plus sereine. Nous regrettons donc dans celui qu'on appelle un « apôtre d'unité » des conceptions trop limitées par des facteurs non théologiques. L'A. l'admet franchement, p. 100. On en trouve des exemples dans la description que donne son fils de la visite en Bulgarie, p. 109-110 ; les églises orthodoxes sont défigurées par le clinquant de leur ornementation (p. 100-101) ; les prêtres sont, sans plus, antipathiques (*unlovely*, p. 101) ; les théologiens orthodoxes à Lausanne sont terriblement arriérés (p. 106-107). Admettons, si vous voulez, que tout cela soit vrai, mais l'unioniste ne doit-il pas commencer par reconnaître les limitations de son propre milieu et, les ayant reconnues, s'appliquer à les transcender ? Au contraire, nous nous demandons vraiment si l'évêque Woods — malgré toute son expérience du mouvement estudiantin chrétien international — a jamais envisagé une union des Églises qui n'exigerait pas comme condition préalable que tous les chrétiens s'approchent le plus possible de l'idéal du *gentleman* de terroir anglais. Peut-être bien, mais le fait n'apparaît pas dans le livre (cfr p. 100). Cela dit par acquit de conscience œcuménique, reconnaissons dans Woods une âme d'une beauté, d'une simplicité, d'une sincérité, d'une bonté et humilité tout évangéliques. Il ne pensait qu'au Christ, à sa Croix et à son Royaume. Sa préoccupation était d'adhérer lui-même à Jésus et d'amener tout le monde à Lui. C'est parfait, c'est magnifique, c'est un exemple pour nous humilier tous, un exemple que nous pouvons tous suivre, quelle que soit notre Église. Fort heureusement d'ailleurs ces même qualités existent de fait dans toutes les Églises. D. G. B.

Christian Unity in North America. A Symposium edited by J. Robert Nelson. St Louis, Missouri, Bethany Press, 1958 ; in-8, 208 p., 3,50 dl.

Avec un franc-parler digne des États-Unis, vingt protestants américains nous parlent de l'œcuménisme. A une exception près, nous a-t-il semblé, tous, soit explicitement soit tacitement, considèrent le monde protestant comme seul représentant le christianisme véritable. M. Carl F. H. Henry (p. 64) est tout à fait d'accord avec les réformateurs qui prononcèrent l'apostasie de l'Église catholique romaine. M. John Yoder dit avec humour (p. 90-91) : « Puisque l'Église catholique romaine est sa propre autorité définitive, il est inconcevable — au moins en principe — qu'elle lie conversation avec qui que ce soit ». Puis confirmant de façon inattendue la remarque de M. Henry, il continue : « Ce qui est moins généralement reconnu c'est que, du point de vue formel, le protestantisme américain libéral et post-libéral diffère peu de Rome. Comme Rome, ce dernier conçoit comme indiscutable une évolution séculaire doctrinale et institutionnelle qui n'admet pas qu'on la mette en question de l'extérieur. La seule différence réside en ce que cette évolution a suivi depuis quatre ou cinq cents ans un autre chemin ». Ce qui est bien observé et finement exprimé et suggère les questions suivantes : Sommes-nous, et tout le mouvement œcuménique, dans une impasse sans issue ? N'est-il pas au plus haut point inquiétant de constater que seul, de tous les collaborateurs à cette publication, M. Y. semble s'être rendu compte de ce fait pourtant primordial ? — Les points de vue sont des plus divers. Quelques-uns des contributeurs proviennent de communions qui ne sont pas membres du Conseil Œcuménique, mais l'Orthodoxie et le catholicisme sont absents. A peu près tous se méfient d'une union qui ne serait qu'extérieure et institutionnelle ; elle doit être intérieure et spirituelle. Les voix cependant ne manquent pas qui prônent une réunion pan-protestante au moins pour les U. S. A. et le Canada. Le livre n'est pas sans intérêt, mais il déçoit le catholique, qui est obligé de faire avec amertume une double constatation : l'indifférence générale dans le catholicisme pour le travail œcuménique n'a de parallèle que l'indifférence ou même l'hostilité sourde qui semble dominer dans le monde œcuménique américain à l'égard du catholicisme. Nous ne pouvons pas nous en plaindre. Il faut modifier notre attitude. Pourquoi tout laisser au R. P. Gustave Weigel, S. J., le seul auteur catholique cité, d'ailleurs avec désapprobation ? Il faut que toute l'Église catholique en Amérique s'attelle à la tâche. D. G. B.

E. L. Mascall. — The Recovery of Unity. A Theological Approach. Londres, Longmans, 1959 ; in-8, 242 p., 25/-

Pour le Dr. M., l'un des théologiens anglo-catholiques les plus marquants, le problème de la Réunion est essentiellement théologique, et tout son effort va à dissuader des demi-mesures et des compromis qui caractérisent certaines négociations actuelles. Une conviction anime ces pages — et elle est partagée par un certain nombre d'anglicans — : ce n'est pas en mélangeant les traditions actuellement existantes, mais en critiquant les fausses présomptions du XVIe siècle, héritées du moyen âge, pour recouvrer la plénitude de l'Église ancienne (sans romantisme toutefois !) que l'on assurera les véritables conditions d'une saine synthèse théologique entre le « catholicisme » et le « protestantisme », synthèse qui est décidément à l'ordre du jour dans son Église. La solution ne lui paraît pas se trouver

simplement dans l'Orthodoxie, qui elle aussi aurait eu ses avatars propres. En parcourant l'essentiel des trois rapports adressés naguère au Dr. Fisher en réponse au questionnaire de ce dernier, l'A. tire la leçon de l'échec quasi total de cet essai d'exploration. Ajoutons qu'il maintient avec le P. L. Bouyer — toutefois avec des réserves — le rôle capital du nominalisme dans la ruine de la théologie traditionnelle. C'est cet angle général de vision qui fait le lien entre les diverses questions brûlantes examinées sans plan très net au cours de ces pages. Vie spirituelle et contemplation : l'A. est assez dur pour la contre-Réforme. Pour la justification, il indique les ravages causés par le nominalisme et note les premiers essais des exégètes protestants récents pour se dégager à ce propos des évidentes étroitesses des réformateurs. L'*Eros et Agapé* de Nygren est critiqué sans atténuations mais — nous l'avons dit —, l'A. est en accord fondamental avec L. Bouyer dans l'appréciation et la critique que ce dernier a fait du protestantisme. A la suite de Brilioth qu'il commente en s'en distançant à l'occasion, il signale les divers affaissements dans les conceptions eucharistiques des Réformateurs et s'efforce de voir clair dans les opinions de Cranmer, dont il n'admet, pas plus que Richardson, le zwinglisme, au moins intégral ; il apprécie enfin le récent effort sacramentel assez hésitant du presbytérien D. Baillie. Puis ce sont des vues nuancées sur le mouvement liturgique dans l'Église catholique et l'Église anglicane. Enfin c'est surtout en relation avec les productions de N. Sykes et les discussions autour de l'*Apostolic Ministry*, qu'il en appelle de l'ecclésiologie anglicane à celle du N. T. et des Pères. Les deux derniers chapitres roulent sur la papauté. M. admet une primauté de Pierre transmise aux évêques de Rome, mais rejette les définitions du Concile du Vatican, où il voit le juridisme ruiner la structure essentiellement sacramentelle de l'Église. Sur cette structure il est revenu plusieurs fois en émettant un point de vue sujet à caution. Mais il nous semble poser quelques questions à l'Église catholique, et malheureusement aussi aligner certaines apories de controverse peu en harmonie avec le sérieux du reste de l'ouvrage. Ajoutons aussi que la Communion romaine n'a pas abandonné la présence normale de trois évêques aux consécrations épiscopales (p. 216), le pape Pie XII ayant même précisé que les assistants sont co-consécrateurs. Cet ouvrage contient maintes choses excellentes malgré certaines simplifications ou exagérations. Nous aurions aimé que l'A. nous montrât en quoi précisément le Concile de Trente aurait participé de la désintégration théologique médiévale. Puisse-t-on cependant entendre la leçon capitale qui se dégage de ces pages !

D. H. M.

Heinz Schütte. — Um die Wiedervereinigung im Glauben. Essen, Fredebeul et Koenen, 2e éd. 1959 ; in-8, 192 p., DM. 8,80.

Le retentissement que connaît ce livre en pays de langue allemande est immense (cfr la Chronique de ce fascicule, p. 367). Il le mérite réellement. Les ouvrages sur l'unité chrétienne sont nombreux aujourd'hui, mais aucun ne pose le drame du schisme ni l'espérance de l'unité avec une telle netteté, un tel feu et un ton aussi vrai que ces pages. Elles secouent la conscience catholique et protestante, du théologien comme du simple croyant. Pourtant l'A. n'invente rien de neuf, aucune formule nouvelle ou définitive dans la

recherche de l'unité. Les sujets abordés, avec souci de vérité, sont les problèmes classiques : les causes de la Réforme, la justification, l'Église, colonne et fondement de la vérité, la mission de Pierre et la papauté, le culte des saints et le culte marial. L'A. parle lui-même très peu ; il apporte le témoignage d'un nombre impressionnant de théologiens évangéliques et catholiques, surtout allemands. Il sait bien qu'il faut se garder de l'illusion d'un optimisme irréfléchi, que de part et d'autre des théologiens pensent autrement, que le ressourcement même du luthéranisme aboutit à un Luther plus opposé à la théologie catholique qu'on était habitué à le présenter. Le livre de H. S. nous dit ceci : il y a dans les deux Églises des voix, des affirmations annonçant un progrès en profondeur dans le rapprochement dogmatique, parce qu'il y a aujourd'hui des hommes de plus en plus nombreux animés d'une soif d'unité et d'une foi inébranlable en la volonté du Christ d'une Église une. Le chemin d'unité préconisé par l'A. est exprimé par la phrase classique, que le pape Jean XXIII a faite sienne : « unité dans les choses nécessaires, liberté dans les douteuses, en toutes choses charité ». D. N. E.

Pierre Fath. — Du catholicisme romain au christianisme évangélique. Paris, Berger-Levrault, 1957 ; in-8, VIII-264 p., 8 NF.

Que dire au sujet d'un livre dont le contenu est si subjectif que les critères objectifs perdent leur valeur ? La thèse de M. Fath, soutenue à la Faculté de théologie protestante de Paris, est construite comme une réponse au livre du R. P. Bouyer : *Du protestantisme à l'Église*. L'A. a voulu démontrer d'une façon claire et probante les erreurs d'interprétation du P. Bouyer en lui opposant le vrai visage du protestantisme. Le résultat n'est pas encourageant, car au lieu de progresser, M. Fath recule de plusieurs pas en faisant siennes les positions de l'intégrisme protestant. Dès lors la discussion s'avère inutile, car chaque thèse catholique est considérée comme une vérité partielle qui cache l'intention authentique de l'Église. La seule attitude qui reste possible est celle de la méfiance et du refus. De tels livres ont l'avantage de nous montrer, une fois de plus, que la question ne sera jamais résolue sur le plan dogmatique et scientifique. C'est dire que le dogme ne se discute pas quand il n'y a pas de communauté de vie, qui seule permet de pénétrer dans le sanctuaire de la foi des autres. Pourquoi ces accusations, qui en fin de compte sont vaines, puisque l'accusé est incapable de les comprendre ? Le P. Bouyer avait raison, et le Pasteur Fath a raison aussi, car les deux ne sont pas sur la même longueur d'onde. Le livre aidera à dissiper l'illusion provoquée involontairement çà et là par le livre du P. Bouyer et que précisément M. Fath tient à combattre : Il y a une distance considérable entre catholicisme et protestantisme. Cette vérité ne doit pas nous attrister outre mesure, mais le dialogue ne doit pas être engagé sur une plage de sable mouvant : les prétendus résultats disparaîtraient dans les vagues de la marée montante. La thèse de M. Fath rendra service à ceux qui refusent de se défaire des lunettes roses, si mortellement dangereuses dans le travail œcuménique. D. P. B.

Livres reçus.

BARRAU, P., *Aux sources bibliques de l'existence et de la vie*. Paris, Éd. ouvrières, 1959 ; in-12, 254 p.

BARTHAS, C., *De la grotte au chêne vert*. (Bibl. Ecclesia, nº 56). Paris, Arthème Fayard, 1960 ; in-12, 220 p., 8,50 f. f.

BECQUÉ, M. et L., *Je Ressusciterai*. (Coll. Je sais, je crois, 28). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 124 p., 3,50 f. f.

BRION, M., *Ces Palais où Dieu habite*. (Coll. Je sais, je crois, 124). Paris, Arthème Fayard, 1960 ; in-12, 124 p., 3,50 f. f.

CAYRÉ, F., *Saint Augustin et la vie théologale*. Tournai, Desclée, 1959 ; in-12, 218 p.

CHABANNES, J., *Saint Antoine de Padoue*. Paris, Arthème Fayard, 1960 ; in-12, 284 p., 9,50 f. f.

CHACKO, K. C., *Father Kuriackos Elias Chavara* (Servant of God). Mannanam, St. Joseph's Monastery, 1959 ; in-8, XIV-208 p.

COLINON, M., *Le phénomène des sectes au XXe siècle*. (Coll. Je sais, je crois, 139). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 124 p., 3,50 f. f.

CORNELIS, H. et LÉONARD, A., *La Gnose éternelle*. (Coll. Je sais, je crois, 146). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 124 p., 3,50 f. f.

DESEILLE, P., *Les saints moines d'Orient*. (Les écrits des saints). Namur, Éd. du Soleil Levant, 1959 ; in-12, 186 p., 51 f. b.

DES GARETS, A. L., *L'Évangile du déménageur*. Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 190 p., 8,50 f. f.

DU BUIT, M., O. P., *Archéologie du peuple d'Israël*. (Coll. Je sais, je crois, 62). Paris, Arthème Fayard, 1960 ; in-12, 110 p.

DUHAMELET, G., *Lucchese*. Paris, Éd. franciscaines, 1959 ; in-12, 136 p., 4,80 f. f.

GEORGE, A., *A l'écoute de la parole de Dieu*. Paris, Équipes enseignantes, 3e éd. 1958 ; in-12, 132 p.

— *Jésus, notre vie*. Ibid., 1958 ; in-12, 158 p.

GOBRY, I., *Mystiques franciscains*. Florilège. Paris, Éd. franciscaines, 1959 ; in-12, 200 p.

GRENTE, Card., *Aimer et servir*. Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 166 p., 7,50 f. f.

GUISSARD, L., *Catholicisme et progrès social*. (Coll. Je sais, je crois, 57). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 128 p., 3,50 f. f.

HATCH, A., *Le miracle de la montagne*. (Bibl. Ecclesia, nº 55). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 206 p., 9 f. f.

KARRER, O., *Vrouwenadel en Vrouwenleed*. Trad. néerland. par D. U. Fockedey. (Coll. Pretiosas margaritas, 4). Steenbrugge, St-Pietersabdij, 1953 ; in-8, 190 p.

LAISNEY, M.-C., *Saint Thomas More : Dialogue du réconfort*. (Les écrits des saints), Namur, Éd. du Soleil Levant, 1959 ; in-8, IX-296 p.

LASSAGNE, C., *La confidente du curé d'Ars*. Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-8, 206 p., 12 f. f.

LECLERCQ, J., *Mère de notre joie*. Tournai, Casterman, 1959 ; in-12, 108 p.

LEKEUX, M., *J'ai crié vers Assise*. Paris, Éd. franciscaines, 1959 ; in-12, 128 p., 4 f. f.

LIPPERT, P., *Maria*. Trad. néerland. par D. U. Fockedey. (Coll. Pretiosas margaritas, 5). Steenbrugge, St-Pietersabdij, 1954 ; in-8, 110 p.

MELLOT, J., *La superstition, ersatz de foi*. (Coll. Je sais, je crois, 147). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 124 p., 3,50 f. f.

MENDIAUX, E., *Moscou, Accra et le Congo*. Bruxelles, C. Dessart, 1960 ; in-12, VIII-188 p.

MICHEL, J., *La vie, la mort, les morts*. (Bibl. Ecclesia, n° 54). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 174 p., 7,50 f. f.

MOTT, N. F., etc. — *Religion and the Scientists*. Londres, S. C. M. Press, 1959 ; in-12, 96 p., 5/-

MUTZENBERG, G., *Le Prisonnier d'Innsbruck, ou La vie ardente et la mort glorieuse du prédicant grison Blasius Alexander (1590-1622)*. (Coll. Histoire de la Réforme racontée aux jeunes). Genève, Labor et Fides, 1960 ; in-8, 72 p.

NEWMAN, J. H., *Der Traum des Gerontius*. Traduct. allemande de H. Nachod et P. Stern. Leipzig, St-Benno-Verlag, 1959 ; in-16, 68 p.

PAYOT, A., *L'Offrande du berger*. Genève, Labor et Fides, 1959 ; in-12, 72 p.

PIAT, S., *Le Maître de la mystique, Saint Pierre d'Alcantara*. Paris, Éd. franciscaines, 1959 ; in-12, 144 p., 4,80 f. f.

POINSENET, M.-D., *Par un sentier à pic : Saint Jean de la Croix*. Préf. du R. P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, O. C. D. (Coll. Bibliothèque Ecclesia, 57). Paris, Arthème Fayard, 1960 ; in-12, 258 p.

QUEFFÉLEC, H., *Ce petit curé d'Ars*. Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, X-240 p., 9,50 f. f.

QUOIST, M., *Réussir*. (Coll. Spiritualité, 14). Paris, Éd. ouvrières, 1960 ; in-12, 220 p., 4,80 f. f.

RANKE-HEINEMANN, U., *Weisheit der Wüstenväter*. (Religiöse Quellenschriften). Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1958 ; in-16, 62 p.

RIDOLFI, R., *L'étonnant Monsieur Papini*. Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, X-288 p., 10 f. f.

ROMANOS DER MELODE, *Festgesänge*. Trad. allemande de G. H. Bultmann. Zurich, Thomas-Verlag, 1960 ; in-12, XXV-88 p.

S., MADELEINE LOUISE DE, *Le Vrai visage de Madame Royale, duchesse d'Angoulême*. Paris, Beauchesme, 1959 ; in-12, 258 p.

— *Madame Élisabeth, inconnue*. Ibid., 1955 ; in-12, 310 p.

SABATIER, R., *Saint Vincent de Paul*. (Coll. Meneurs d'hommes, 2). Paris, La Table ronde, 1959 ; in-12, 124 p.

WEYERGANS, F., *Mystiques parmi nous*. (Coll. Je sais, je crois, 42). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 116 p., 3,50 f. f.

ZEILLER, J., *La Croix conquiert le monde*. (Coll. Je sais, je crois, 73). Paris, Arthème Fayard, 1960 ; in-12, 122 p., 3,50 f. f.

Archivum Bibliographicum Carmelitanum, 2. Rome, Ephemerides Carmeliticae, 1957 ; in-8, 384 p.

Atti del V° Convegno di Spiritualità Passionista. Rome, S. Gabriele, 1958 ; in-8, 72 p.

Catholic Directory. Byzantine Rite Ecclesiastical Province of Philadelphia. Philadelphie, 1959 ; in-8, 188 p., ill.

El Apostolado. (Coll. Problemas de la religiosa de hoy). Madrid, Ed. Paulinas, 1959 ; in-12, 278 p.

El discernimiento de las vocaciones de religiosas. (Problemas de la religiosa de hoy). Madrid, Ed. Paulinas, 1959 ; in-12, 160 p.

Hymnes spéculatifs du Véda. Traduits du sanskrit et annotés par L. Renou. (Coll. Connaissance de l'Orient). Paris, Gallimard, 6e éd. 1956 ; in-8, 276 p.

La Adaptación Misionera. Burgos, Inst. Españ. de San Francisco Javier para Misiones Estranjeras, 1959 ; in-8, 480 p.

Les Instituts séculiers dans l'Église. (Documentation Catholique). Paris, Éd. de la Bonne Presse, 1959 ; in-12, XVII-108 p., 4,65 f. f.

Imprimatur :
F. Toussaint, vic. gen.
Namurci 15 sept. 1960.

Cum permissu superiorum.

IRÉNIKON

Tome XXXIII — 4e trimestre 1960

Éditorial.

L'article qu'on lira ci-après a été retrouvé dans la correspondance de dom Clément Lialine († 1958) à un ami bénédictin, qui en avait pris copie vers la fin de la guerre. Le texte original a sans doute été inséré dans l'ouvrage écrit par le regretté auteur sur Le Mystère monastique, *dont le manuscrit fait toujours l'objet de nos recherches.*

Cet article a été composé sous la forme d'une conférence familière, ce qu'il fut d'abord. Nous avons voulu lui laisser ce caractère. Il contient un certain nombre de réflexions qui situent le problème du monachisme dans toute son ampleur, et qui, pour cette raison, méritent d'être livrées à la publicité.

*On sait que l'auteur avait réfléchi beaucoup à ces questions, qui n'ont pas été sans influencer sa vie profonde. L'article posthume dû à sa plume sur l'*Érémitisme oriental, *récemment paru dans le* Dictionnaire de Spiritualité, *présente sans doute une plus grande maturité et une information beaucoup plus vaste. Au moment où la conférence reproduite ci-après a été écrite, les découvertes de Qûmran n'avaient pas encore été faites, et les mouvements modernes autour du monachisme, qui ont passablement remué la littérature religieuse contemporaine, ne s'étaient pas encore produits non plus. D'autre part, les Allemands, protestants et catholiques, étaient ceux qui recherchaient alors avec le plus de persévérance à déterminer les caractères charismatiques du monachisme. Les théories de dom Casel et de l'école de Maria-Laach y étaient mêlées, comme on le verra. C'est cette littérature, qui avait particulièrement frappé dom Lialine, non moins que sa préoccupation constante de retrouver*

la vraie formule du monachisme oriental authentique, qui est à l'origine de ces réflexions.

Sans doute nous ne nous trouvons pas ici au terme d'une évolution. Les idées de l'auteur ont pu varier encore bien des fois par la suite, et il avait suivi de près tout ce qui s'était écrit sur le monachisme depuis la guerre, notamment dans les milieux de langue française. Ceux qui l'ont connu savent que jamais il ne s'arrêtait à un terme dans n'importe quelle recherche, et qu'on pouvait toujours s'attendre à le voir préciser le lendemain ce qu'il avait dit la veille, avec, chaque fois l'apport de quelque nouvelle nuance fécondante.

C'est pourquoi nous ne voulons nullement considérer ces pages comme définitives, et on voudra bien en les lisant s'en tenir à cette présentation provisoire. Elles ne font que stimuler la réflexion sur un des nombreux sujets que l'auteur, dont l'intelligence était toujours en gestation, à touchés en y apportant chaque fois quelque étincelle de lumière. Beaucoup de ses anciens amis les liront, nous en sommes sûrs, avec avidité.

Monachisme oriental et monachisme occidental[1].

N'est-ce pas une gageure que de vouloir considérer brièvement un sujet aussi vaste que le monachisme, et encore, sous les modalités différentes qu'il a prises en Orient et en Occident ? Bien que ce sujet soit encore très peu étudié, je n'ai pas crû qu'il soit tout à fait impossible de le traiter. J'ai aussi à répondre un peu à ce qu'on m'a demandé en ne me cantonnant pas dans ce que j'appellerais le « pittoresque », ce qui reviendrait à vous décrire les coutumes et les observances, en un mot, l'extérieur du monachisme en Orient et en Occident. J'ai tâché de donner une espèce d'introduction à ce sujet, en suivant les incarnations de l'idée monastique, pour tirer de leur description et comparaisons, très inadéquates sans doute, quelques conclusions peut-être utiles et suggestives.

I. Le monachisme oriental.

Le monachisme est né, comme on le sait, en Orient, en Égypte. Les origines, bien que très étudiées, restent encore obscures. On s'accorde à nier une dépendance directe du monachisme chrétien par rapport aux ascètes non-chrétiens tels que les néoplatoniciens, les thérapeutes juifs d'Alexandrie, les prêtres de Sérapis.

Cependant, il faut admettre, je crois, qu'au fond de tous les ascétismes, il y a une tendance humaine fondamentale. Comme on l'a écrit : « Dans l'ascèse, se manifeste l'aspiration et le désir

1. Se référer à l'éditorial de ce fascicule.

de l'âme religieuse de s'approcher de Dieu et de se rendre digne de l'union avec lui »[1]. Il y a, dans le monachisme, un élan vers une vie extrêmement intense, aussi bien physiquement qu'intellectuellement, ce que Moehler appelait une « plénitude de vie » — *Inhaltvollste Leben*[2] —, et ce que K. Holl désignait, dans un ouvrage remarquable, du nom d'*Enthusiasmus*[3].

Le christianisme apporte ici, comme en toute chose, plus qu'un achèvement : une transfiguration. Si dans toute tendance ascétique il existe un certain dualisme, au moins d'appréciation, axiologique, parce que, pour atteindre des valeurs plus hautes, on transcende et on oublie des valeurs moins hautes, l'homme ayant des capacités limitées, le christianisme fonde ce dualisme ontologiquement et non plus axiologiquement, par la réalité du péché, tant dans l'homme lui-même, que dans toute la création soumise à la vanité à cause du péché, et par le mystère de la Croix. D'autre part, l'union à laquelle l'ascétisme chrétien tend, n'est plus une union intellectuelle avec une divinité presque impersonnelle, mais la participation à la vie de la Trinité, dans le Saint-Esprit, par le Fils Incarné qui a souffert, est mort, ressuscité, glorifié. En plus de ces vérités premières et dernières, il existe dans l'Évangile des appels explicites du Christ à abandonner, pour le suivre et obtenir le Royaume de Dieu, les attaches dans ce monde — parents, biens, mariage —, appels qui ont reçus plus tard le nom de conseils évangéliques et dont nous constaterons tout à l'heure l'importance pour notre sujet.

Nous pouvons essayer de résumer ainsi les caractères les plus saillants de l'ascétisme chrétien : théologiquement, il est la réalisation des conseils évangéliques et de la folie de la Croix ; pneumatiquement et psychologiquement, il est la conscience du péché originel et personnel dans toutes ses implications, la componction du cœur et la pénitence, la conversion (*μετάνοια*), la conscience de la difficulté du salut (et non pas seulement de la perfection), de la voie étroite, l'aspiration à faire fructifier pour

1. H. S. MAYER, *Benediktinisches Ordensrecht*, I. Beuron, 1929, p. 28.
2. J. A. MOEHLER, *Geschichte des Möncktums* (Gesammelte Schriften, 1840, II, p. 165). Cfr MAYER, *l. c.*
3. K. HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*. Leipzig, 1898.

Dieu les dons reçus dans le baptême et d'obtenir ainsi, par la miséricorde de Dieu, le Royaume de la Sainte Trinité.

Mais il y a autre chose encore : dès le début du christianisme, on voit que ceux qui pratiquent l'ascèse chrétienne sont gratifiés par Dieu, pour exercer l'ascèse et aussi pour la récompenser, de dons spéciaux utiles à la communauté chrétienne, de charismes ; ils ont un service charismatique dans l'Église : ce sont les confesseurs, les prophètes, les vierges, tandis que d'autres, les successeurs des Apôtres, ont un service hiérarchique. D'ailleurs les services charismatiques et hiérarchiques peuvent se rencontrer dans la même personne, comme ce fut le cas pour les Douze Apôtres. Nous voyons donc que l'ascétisme dans le christianisme n'était pas seulement une disposition subjective, un *Enthusiasmus*, mais aussi un charisme et un état, une fonction dans l'Église.

Au IIIe siècle, l'esprit ascétique s'incarne dans l'Église orientale d'une façon tellement puissante qu'il agit à travers toute son histoire et continue jusqu'à présent. Vous devinez déjà que je veux parler d'Origène, que W. Völker, qui lui a consacré un si beau livre en étudiant son idéal de perfection, a appelé « un important chaînon entre les pneumatiques de l'ancienne forme et le monachisme naissant » [1].

Chez lui, ce qu'il faut surtout remarquer, puisque ce serait aller trop loin que de développer cette étape historique, c'est la tendance vers un charisme de connaissance mystique, vers la gnose, la *theoria*, le *φώτισμα* (illumination), tendances que je ne puis qu'énumérer ici et que nous rencontrerons plus tard. Retenons aussi qu'Origène ne veut pas que le gnostique se retranche du monde, mais qu'il exerce un ministère spécial, le « service charismatique » du gnostique. D'ailleurs, le retrait de la communauté chrétienne pouvait alors, quand l'Église n'avait pas de statut dans l'empire, lui être fatal à d'autres points de vue encore.

Quand l'Église reçoit sa reconnaissance, ce dernier inconvénient disparaît. Le gnostique commence d'ailleurs à ressentir des difficultés à demeurer dans la communauté parce que son

1. W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes.* Tubingue, 1931, p. 180.

niveau spirituel s'abaisse, que le service charismatique rencontre moins d'écho et qu'il se met à éprouver l'action déprimante de son entourage, une *κατάβασις* ; il éprouve le besoin de s'isoler, et c'est cette anachorèse qui, d'après la plupart des historiens, a constitué formellement le monachisme en Orient. Dom Hilpisch s'exprime ainsi : « Deux éléments distinguent le monachisme : d'une part, la sortie de la communauté, l'isolement dans le désert, le regroupement en groupes particuliers, et d'autre part, comme profession propre, l'élan vers la perfection » [1].

Les moines continueront la fonction des charismatiques, des pneumatiques. On leur donne les mêmes noms qu'à ceux-ci : martyrs, confesseurs, vierges. Des traits nouveaux et accentués viennent s'ajouter au type ascétique décrit plus haut. Le mieux est de se plonger dans le milieu merveilleux de la *Vita Antonii* et des *Apophtegmata Patrum*. De mille traits psychologiques, pneumatiques, anecdotiques, ils composent le visage concret imposant et presque effrayant du moine, du pneumatophore dont saint Antoine est la personnification la plus forte, lui qui reste « le prototype, — *das Urbild*, comme disait Hörmann —, du pneumatophore charismatique, du moine charismatique [2] ».

Que devons-nous retenir, en plus de cette impression générale, de cette figure ? D'abord les principaux instruments de l'ascèse, qui resteront les trois éléments classiques de l'ascèse anachorétique : cellule, prière, travail : la solitude, où travail et prière alternent et se soutiennent. Mais, à part cela, on ne voit pas dans l'ascèse intense, enthousiaste d'Antoine, des exercices très différenciés pour l'acquisition de telle vertu particulière. Sa vie spirituelle présente un tout organique où chaque chose dépend des autres et l'exige dans son être et dans sa croissance. Le principal ressort de cet organisme est la purification du cœur, des passions et des pensées, le cœur étant dans le sens ancien le centre spirituel de la personnalité.

Quant aux charismes, qui viennent couronner l'ascèse d'An-

1. S. Hilpisch, *Geschichte des benediktinischen Mönchtums*. Fribourg-Br., 1929, pp. 7-8.
2. J. Hörmann, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht*. Donnauwörth, 1913, p. 11. Cet auteur dépend fortement de K. Holl, cité plus haut. Cfr *RHE*, 1921, p. 385.

toine, — car « c'est un axiome que l'âme, qui est à l'image de Dieu, doit pouvoir voir Dieu pourvu que les taches du miroir causées par le péché soient enlevées »[1] —, ce sont surtout des dons gnostiques. Parmi ceux-ci, les plus grands sont la contemplation de Dieu, le discernement des esprits qui a sa racine dans le fait qu'Antoine vit dans le monde des esprits, en union avec les bons, en lutte avec les mauvais, la « cardiagnosie » (connaissance des cœurs : cœur pris encore une fois dans le sens ancien), le don de conseil, la parole qui éclaire, le *ῥῆμα*, et, parmi d'autres charismes spécialement monacaux, la guérison des malades.

La sainteté d'Antoine qui se manifeste, qui est glorifiée dans ses charismes, attire les hommes et provoque chez eux, en réponse à son propre enthousiasme, un enthousiasme pris au sens du christianisme, entier et héroïque. Parmi les hommes qui viennent à lui, il en est qui se fixent à ses côtés, et c'est ainsi que naissent des groupements de moines.

Je ne puis m'attarder à l'organisation du monachisme d'Antoine ni à ses relations avec l'Église hiérarchique. Retenons pour notre sujet son caractère enthousiaste et anachorétique, ascétique et charismatique dans le sens du charisme manifesté, mais retenons aussi que tous les compagnons d'Antoine n'étaient évidemment pas des charismatiques au même degré.

Avec le temps, ont été organisées par ces moines des formes anachorétiques mitigées, lauriotes, parce qu'ils ne pouvaient supporter la solitude complète ; mais ces formes ont toujours été considérées comme des formes inférieures, et même, le grand organisateur du cénobitisme égyptien, Pacôme, semble ne considérer cette forme de vie monastique que comme une nécessité et non comme ayant une valeur propre. L'anachorétisme reste toujours la forme idéale pour le moine égyptien parce que c'est « dans la vie de silence que le sens du monde meurt et que l'œil s'ouvre aux mystères du *κόσμος νοήτος* »[2]. Le moine égyptien a trop le sens psychologique et pneumatique pour ne pas garder la mémoire vivante de la forme propre à l'anachorèse, qui faisait abandonner par les premiers moines le genre de vie des anciens ascètes.

1. Holl, *l. c.*, p. 182.
2. *Ibid.*, p. 202.

Cependant, en Orient, il y aura un moine, et un très grand qui donnera un fondement théologique et biblique au cénobitisme. Ce sera saint Basile. Il trouve ce fondement dans l'imitation de la première communauté chrétienne de Jérusalem, qui avait tout ensemble, et, dans l'exercice des vertus que la vie anachorétique ne permet pas, l'amour du prochain et l'obéissance envers un supérieur. Une autre de ses raisons était de trouver un remède aux excentricités des anachorètes. De plus, le cénobitisme lui apparaissait comme une source de charismes, bien que différents de ceux de l'anachorétisme, moins apparents qu'eux et venant plutôt se ranger dans la « grâce sanctifiante ». L'ascèse reste, bien que cénobitique, une ascèse du cœur, une ascèse organique. Mais il est important de noter que chez saint Basile apparaît une certaine contradiction : si théoriquement, il exalte le cénobitisme, pratiquement il en sent le côté déprimant. Et il faut remarquer la vérité des paroles de Holl : « Seul celui qui n'est pas contraint d'entrer en relation avec autrui trouve le recueillement intérieur nécessaire à la vigilance constante de ses propres pensées ... et est capable de vivre continuellement dans le monde invisible d'en-haut » [1]. Et plus loin : « Basile célébrait, comme la fin la plus haute, le recueillement de toutes les pensées en Dieu, et, comme le bonheur le plus élevé, la contemplation ravie de la beauté de Dieu. Mais comment cela pourrait-il s'allier avec l'obligation du travail pour les autres ? » [2]

Holl et Hörmann trouvent que le monachisme basilien a un pneumatisme, un enthousiasme atténué, et ramené au niveau théologique et moral. L'anachorétisme continue donc à rester l'idéal.

Mais l'idéal de saint Basile ne se maintient pas longtemps en Orient. L'anachorétisme mitigé reprend vigueur aux Ve et VIe siècles en Palestine. Dans les laures de là-bas refleurit un grand enthousiasme charismatique et ascétique. Les charismes des moines attirent les populations, réveillent en elles l'enthousiasme et sont considérés comme signe de la ferveur des monastères.

Au Ve siècle, le concile de Chalcédoine vient donner un certain

1. *Ibid.*, p. 155.
2. *Ibid.*, p. 176.

statut au monachisme. Au VI[e] siècle, la célèbre Novelle de Justinien vient déclarer le cénobitisme obligatoire dans l'Empire. Mais si les formes indépendantes d'anachorétisme sont prohibées, l'anachorétisme est maintenu dans les *cœnobia* et l'idéal de l'ἡσυχία, du silence et de la solitude, continue.

Le monachisme constantinopolitain devient nécessairement plus actif et commence à rendre, en grande partie, les mêmes services que le clergé séculier. L'abbé Marin trouve ce phénomène conforme à l'idéal basilien : « Afin que l'exemple de la sainte vie des moines ne fût pas perdu pour la société, il (Basile) sut trouver un juste tempérament entre la vie active et la vie contemplative ; et les moines, jusque-là relégués dans les déserts, virent les couvents se multiplier dans les villes et les lieux habités, afin que le philosophe ne demeurât pas en dehors de la société, ni l'homme politique en dehors de la philosophie » [1]. Holl et Hörmann trouvent que c'est là une atténuation *(Dämpfung)* du service monastique.

Mais au VI[e] siècle, en pleine effervescence du monachisme constantinopolitain, due à la réforme de saint Théodore Studite, apparaît plus nettement dans le *Testament* (διαθήκη) de celui-ci [2], une distinction monastique plus nettement fondamentale pour tout le monachisme oriental subséquent, et dans laquelle reparaît l'antagonisme de l'anachorétisme et du cénobitisme et les degrés de perfection spirituelle que nous avions notés en parcourant le monachisme égyptien : « les microschèmes » qui sont les « pratiques », les moines occupés aux besognes matérielles et qui ne peuvent prendre toutes les obligations de la vie monastique parfaite, et les « mégaloschèmes » qui sont les « pneumatiques », ceux qui conservent l'idéal de l'ἡσυχία ; ils restent dans le silence et sont même dispensés d'une partie de l'Office. Si l'évêque devient mégaloschème, il ne peut plus exercer son ministère.

Il faut que je revienne un peu en arrière pour signaler un important élément de l'idéal monastique, la fixation de la consécration monastique. D'après dom Casel, elle existait sous des formes différentes depuis les origines du monachisme, en tous cas chez saint Basile. Elle prend une forme sacramentelle avec le

1. E. MARIN, *Les moines de Constantinople*. Paris, 1897, p. 109.
2. P. G., 99, 1820.

Pseudo-Denys et elle est adoptée par saint Théodore Studite. Nous voyons s'accentuer ici l'élément charismatique, dans le sens d'action divine, de « mystère », d'*opus operatum*. C'est la fixation du monachisme comme état ecclésiastique et le fondement liturgique de la vie angélique (βίος ἀγγελικός). Cette sacramentalité pouvait, d'après Holl, diminuer l'enthousiasme pneumatique en donnant la prédominance à l'*opus operatum* sacramentel. Il n'en est rien. L'*Enthusiasmus* continue aussi bien du côté monastique que du côté du peuple, aux yeux duquel le prestige des moines augmente encore du fait de la consécration ecclésiastique. L'*Enthusiasmus* atteint même son apogée dans la plus grande figure du monachisme byzantin, Siméon « le Nouveau Théologien », lequel atteint un niveau de gnose qui lui a valu ce titre, que l'Église orientale n'attribuait qu'à saint Jean l'Évangéliste et à saint Grégoire de Nazianze. Il introduit dans l'enthousiasme oriental un élément nouveau, qu'on trouve cependant déjà chez Origène : la vision de la lumière de Dieu, qui, trois siècles plus tard, à l'apogée de l'hésychasme, provoquera tant de controverses. On se souvient encore du φώτισμα d'Origène comme caractère de la gnose. L'enthousiasme photique de l'hésychasme continue à vivre au Mont Athos avec des intensités différentes [1].

Du Mont Athos, il a, par deux fois, aux XVe et XVIIe siècles, pénétré en Russie où il a allumé l'enthousiasme des « staretz » de la Volga et des staretz du XIXe siècle [2]. Le staretz est la réplique, en plein XIXe siècle, et même au XXe du type antonien du monachisme, moins peut-être le caractère terrifiant que lui donnait le désert. Leurs monastères s'appellent encore « Skite » *(Scété)*. Vous y voyez les mêmes charismes de discernement des esprits, de lecture des pensées. On se croirait dans un pays de merveilles. L'enthousiasme des staretz allume celui des foules ; elles cherchent en eux les chrétiens authentiques, le sel de la terre, des hommes nouveaux, graves, bons, consolateurs, « christophanes ». L'hésychasme culmine dans la figure du staretz Sera-

1. Cfr Basil KRIVOSHEIN, *The Ascetic and theological Teaching of Gregory Palamas*, dans *The Eastern Churches Quarterly*, III (1938), pp. 26-33, 71-83, 138-151, 193-214.
2. Cfr Igor SMOLITSCH, *Leben und Lehre der Starzen*. Vienne, 1936.

phim de Sarov, canonisé par l'Église russe, et qui non seulement a vu la lumière du Thabor, mais l'a montrée à d'autres en se transfigurant devant eux.

Avant d'arriver à résumer le caractère du monachisme oriental, il faudrait peut-être se demander pourquoi je n'ai pas parlé du monachisme oriental catholique. La raison en est que ce monachisme est presque inexistant ; et quand il existe, à part la fondation des Studites en Galicie, qui a été un retour aux traditions du *Stoudion*, il a été influencé par les formes de vie religieuse que nous aborderons bientôt.

* * *

Nous pouvons essayer maintenant de déterminer certains caractères permanents importants du monachisme oriental.

1. *Le monachisme oriental au point de vue spirituel.*

a) L'idée monastique orientale appartient au domaine psychologico-pneumatique, et, depuis Origène qui lui a donné une rigoureuse expression, elle est celle d'une vie d'union à Dieu avec le *κόσμος νοητός*. Cette union est atteinte du côté de l'homme par l'ascèse, qui n'est pas conçue comme un ensemble d'exercices indépendants et de lois extérieures à observer (observances, vœux, etc.), mais comme une loi physico-spirituelle (importance des mortifications corporelles), pour dégager les facultés supérieures de l'esprit. Dans cette ascèse, l'expression principale de cette loi est la garde du cœur par la solitude et le silence, l'obéissance ne jouant pas un rôle primordial.

b) Les pièges de cette idée essentiellement ascétique du monachisme sont : 1° l'embourgeoisement dans l'idiorrythmie ; 2° le sacramentalisme et la consécration monastique ; 3° la primauté de l'expérience spirituellesur la théologie, même chez saint Basile qui cependant réagit : excès du surnaturel senti (messaliens, hésychastes), prédominance des charismes sur la grâce sanctifiante d'où un pélagianisme pratique (ou semi-pélagianisme de Cassien), prédominance du mégaloschème sur l'évêque ainsi que sur la liturgie.

c) Un autre piège de cette idée serait son caractère presque exclusivement individuel et subjectif. Cependant ici ce n'est qu'une apparence : le service social existe, mais d'une façon spéciale. Le premier devoir social, en effet, est la création ascético-pneumatique de « l'homme nouveau », parce qu'il est la manifestation de l'Esprit, la manifestation des enfants de Dieu et allume l'enthousiasme chez les autres. Ce service pneumatique d'éveilleur de l'Esprit est primordial et n'exclut d'autres services sociaux que s'ils s'opposent à lui (ainsi saint Basile permet à ses moines d'aller dans les hôpitaux) [1]. L'apostolat dans le sens moderne, la cure des âmes sur le plan moral, leur apparaît sur un plan différent, et, pour certains, peut-être à un niveau inférieur. Le vrai service apostolique est pour eux justement ce service pneumatique parce que les Apôtres étaient possesseurs du *Pneuma* au plus haut degré.

On peut dire que les moines orientaux avaient une très grande sensibilité pour les lois de l'esprit, et que de là vient leur préférence pneumatico-psychologique pour la vie anachorétique et leur méfiance à l'égard du ministère extérieur. Enfin, le peuple oriental cherche en eux précisément ces qualités pneumatiques, cette beauté spirituelle des hommes célestes et des anges terrestres. C'est plutôt le peuple qui va aux moines que l'inverse. On peut se demander si cette persistance du type pneumatique, de la « mémoire mystique » du monachisme égyptien n'est pas une conséquence du genre hagiographique qui a joué tant de mauvais tours aux historiens. Holl s'est posé la question et ne le croit pas [2].

2. *Le monachisme oriental au point de vue institutionnel.*

a) L'idée monastique orientale a toujours ressenti une certaine méfiance à l'égard de l'institutionnalisme (pas de liens jusqu'à Chalcédoine), parce qu'elle craignait de perdre son caractère pneumatico-psychologique. A la Novelle de Justinien (527-565), on réagit par la distinction entre microschèmes et mégalo-

1. HOLL, *l. c.*, p. 169.
2. *Ibid.*, p. 188.

schèmes qui sauvegarde le pneumatisme dans le monachisme, puisque le microschème n'est pas considéré comme un vrai moine. D'autre part, elle introduit une idée pneumatique dans le Droit canon, et cela est très important : le monachisme apparaît ainsi comme nécessaire à l'essence de l'Église. Ce point a influencé toute l'Orthodoxie. Grâce à lui, le monachisme oriental reste vraiment l'état des pneumatiques, comme le veut dom Casel, en comprenant le pneumatisme d'une façon plus objective par la consécration monastique ; celle-ci comporte d'ailleurs en Orient une valeur plus grande que les vœux.

b) Aussi, l'ecclésification du monachisme oriental n'a pas amené une cléricalisation complète ni la distinction fondamentale des moines (ou religieux) entre prêtres et laïcs, bien qu'en Russie une cléricalisation de tous les moines lettrés se soit dessinée. Le cumul possible des deux services, pneumatique et clérical, ne fait pas absorber le premier par le second ; et c'est plutôt le contraire qui se produit. La cléricalisation est parfois considérée comme une déchéance.

c) Le cénobitisme, à part la tentative de justification par saint Basile (justification théologique), est resté considéré, pour des raisons ascétiques, et conséquemment pneumatiques, comme une forme inférieure, atténuée, embourgeoisée ; elle introduit à nouveau le monde dans la vie monastique, elle produit la *κατάβασις*, elle s'oppose à l'épanouissement de l'esprit.

d) On peut se demander si l'état monastique dans l'Église est un état essentiellement liturgique ou moral. Le point s'éclairera mieux plus tard en comparaison avec l'Occident. Je pense qu'il faudrait répondre que, pour autant que les moines vivent de la vie angélique, ils sont des liturges. Ceci concorde tout-à-fait avec les affirmations de Peterson : « C'est l'imitation, dans son ordre à lui, de la liturgie des anges qui va, entre autres, caractériser essentiellement le moine dans le sens ancien du terme » [1].

Mais n'oublions pas que ce sont justement les mégaloschèmes, ceux qui portent par excellence l'habit angélique, qui sont dispensés d'une partie de l'office ; ceci affaiblit cette thèse théo-

1. E. PETERSON, *Das Buch von den Engeln*. Leipzig, 1935, p. 57.

logique et s'explique encore une fois par la primauté du pneumatico-psychologique.

e) Le monastère est *schola theoriae* mais pas *schola dominici servitii* (terme moral) à moins qu'on ne dise qu'il est *schola pneumatici servitii* (πνευματικὴ διακονία).

3. *Opposition contre l'idée monastique.*

a) Contre son incarnation institutionnelle : Actuellement, dans toutes les Églises orthodoxes, se dessinent une réaction ou des réactions. Un des représentants littéraires de la réaction contre l'« institution » est le staretz Zozime du roman de Dostoevsky, *Les Frères Karamazov*, qui considère qu'Aliocha Karamazov ne doit plus rester au monastère, mais accomplir sa mission pneumatique dans le monde (se rappeler que l'état monastique à vie n'est introduit en Orient que depuis saint Basile). Il existe actuellement un archimandrite russe qui n'est moine nulle part, (les moines sans attache stable, ayant reçu seulement la consécration monastique, sont permis par le Droit canon oriental et sont nombreux dans l'émigration), et qui prône le « monachisme blanc », lequel n'est au fond que l'ascétisme dont nous avons parlé au début. Ces deux tendances ne sont pas à proprement parler anti-monastiques. Ernst von Hippel y voit la preuve que l'esprit monastique se cherche de nouvelles incarnations [1].

b) Contre le service pneumatique : Cette réaction, sans vouloir faire disparaître le monachisme, désirerait qu'il s'occupât davantage d'apostolat et d'étude.

c) Contre l'anti-humanisme monastique : C'est la plus dangereuse, parce que la plus opposée à l'esprit ascétique, à tous les caractères spirituels qui le constituent. Sa manifestation la plus intéressante est l'humanisme russe dont le principal représentant est le philosophe Berdiaev, qui considère l'esprit de création, pour des raisons qu'il est impossible de résumer ici, mais dont on trouvera le meilleur exposé dans son ouvrage *Le Sens de la*

1. Ernst von Hippel, *Die Krieger Gottes. Die Regel Benedikts als Ausdruck frühchristlicher Gemeinschaftsbildung*. Halle, 1936.

Création [1], comme supérieur à l'esprit ascétique. Mais tant que le christianisme oriental existera, l'esprit ascétique se maintiendra, bien que l'institution monastique y puisse disparaître, comme c'est le cas pour l'Église nestorienne.

II. Le monachisme occidental.

Il nous faut maintenant passer à l'Occident. Je suivrai le même plan que pour l'Orient, mais je serai plus bref parce que l'idée et l'histoire de ce monachisme nous sont plus connues.

En Occident aussi, l'idée ascétique a existé dans différentes incarnations avant de revêtir celle du monachisme bénédictin que nous étudierons presque exclusivement parce que je le connais mieux, et que nous ne pouvons trop élargir notre sujet.

Cet esprit ascétique n'a jamais eu de tendances gnostiques, de recherche des charismes d'illumination, comme celles que nous avons vues chez Origène, et, après lui, dans le monachisme oriental. D'ailleurs, cet esprit ascétique, avant de retrouver des représentants dans saint Martin, qui est l'Antoine d'Occident, a rencontré une forte opposition de la part de Vigilance et de Jovinien, dont les polémiques avec saint Jérôme sont connues, et qui le considéraient comme du manichéisme. Même dans les essais de vie commune dont les initiateurs ont été saint Augustin et saint Eusèbe de Verceil, l'idéal ascétique était subordonné à l'idée de *vita communis*. Retenons cela, parce que c'est le noyau primitif des clercs réguliers qui sont, comme nous le verrons plus loin, l'incarnation spécifique de l'idéal « religieux », de la « vie religieuse » en Occident.

Mais l'idéal ascétique oriental fait aussi son entrée en Occident, certainement depuis saint Athanase, et surtout avec Cassien qui est le canal pur et simple de cette tradition. Les fondations monastiques, sous l'influence orientale, en gardent tous les caractères : individualisme, pneumatisme qui provoquent des conflits avec la hiérarchie ; mais l'ascétisme devient plus corporel et prend le caractère presque exclusif de pure mortification. On semble oublier son caractère organique. Enfin remarquons que

2. N. Berdiaev, *Le sens de la Création*. Trad. franc. de J. Cain. Bruges, 1955.

les moines occidentaux ont été, dès le début, de grands missionnaires.

J'en arrive à saint Benoît lui-même. Il est très difficile d'énumérer brièvement les principales caractéristiques de son œuvre, de l'incarnation qu'il a donnée à l'esprit monastique, incarnation si puissante qu'il est justement appelé « le Père du monachisme occidental », et dont le secret intime est la racine de cette vigueur.

L'élément le plus incarnant, chez lui, est l'octroi d'une loi aux moines, en grande partie pour réagir contre les moines vivant sans loi, à leur gré, sarabaïtes et gyrovagues ; moines ambulants qu'il fixe par le vœu de stabilité que sa règle demande. Par cette règle, il donne à ses moines d'être des cénobites, *fortissimum genus*, et de mener ensemble une vie surtout honnête, *honestas morum*, et par là de trouver Dieu, car c'est lui que le moine doit chercher pour pouvoir être admis dans la famille monastique. La vie commune des moines de saint Benoît n'est pas exclusivement ascétique, *nihil asperum, nihil grave ;* c'est au fond là l'idéal de la *vita communis* que nous avons vu tout à l'heure, mais dépourvu de caractère clérical. Les moines de saint Benoît, et lui-même peut-être, sont des laïcs, et les dispositions qu'il prend dans sa règle vis-à-vis des prêtres sont tout à fait dans l'esprit antique.

Fidèles à notre but, tâchons d'apercevoir, en détaillant maintenant l'œuvre de saint Benoît, ses relations avec l'esprit et les réalisations monastiques orientales, qu'il a principalement connues à travers Cassien.

Voyons-en d'abord l'esprit. Saint Benoît a été anachorète durant la première partie de sa vie. S'il est devenu cénobite, ce n'est pas par une appréciation personnelle du cénobitisme comme supérieur à l'anachorétisme ; au contraire, l'anachorétisme reste pour lui l'idéal du moine parfait, et le cénobitisme est un état pour ceux qui n'en sont pas capables ou qui y prépare certains par une longue probation. Vous reconnaissez là le leit-motiv du monachisme oriental. La loi qu'il donne au cénobitisme, bien qu'elle renferme des prescriptions extérieures et des observances — nous y reviendrons — contient aussi, à l'instar des ordonnances et enseignements des moines orientaux, un enseignement spirituel, tel le célèbre chapitre VII[e] sur l'humi-

lité, qui est une vraie philosophie de l'esprit et montre les emprises successives de l'esprit de Dieu sur l'esprit de l'homme. Dans son enseignement ascétique, si saint Benoît ne parle pas *ex professo* de la purification du cœur, ressort essentiel de l'ascèse monastique orientale, il en est encore imprégné, et cela se voit dans la Règle à plusieurs endroits, surtout au premier degré d'humilité qui est la garde du cœur, et aussi dans la prière *non in multiloquio, sed in puritate cordis et compunctione lacrymarum*.

Il garde aussi de l'ancienne ascèse le manque de distinction entre le salut et la perfection et le sentiment fondamental de componction.

La tendance pneumatique de saint Benoît a été mise en évidence par dom Herwegen [1] et ensuite détaillée par dom Casel dans son étude *Benedikt von Nursia als Pneumatiker* [2].

Dans une partie de cette étude, dom Casel montre que la Règle et son titre même ne sont et ne signifient pas un ensemble juridique mais l'expression de la foi immanente de la vie monastique. Dans une autre partie, il fait ressortir dans la vie de saint Benoît son rayonnement spirituel, pneumatique.

Nous pouvons dire que par là saint Benoît est dans la ligne gnostique et charismatique qui nous est un peu connue. Cette ligne se manifeste surtout dans sa vie écrite par saint Grégoire et qui rappelle la vie des thaumaturges orientaux.

Pour l'organisation, le règlement proprement dit de la vie cénobitique, remarquons son caractère pneumatique d'abord en ce que la norme suprême est l'Abbé, qui n'est pas le *superior major* du for externe auquel on pense maintenant, mais, selon ce que la Règle exige de lui, un pneumatique à l'instar de saint Benoît lui-même, un maître de la vie spirituelle. Ensuite, l'entrée définitive dans la communauté se fait par l'imposition de l'habit, une bénédiction et l'émission de vœux consignée dans une charte, contrat bilatéral. On discute sur l'importance respective de ces trois éléments, mais les deux premiers sont essentiels à la consécration du moine *(Mönchsweihe)*. En troisième lieu, le pneuma-

1. D. I. Herwegen, *Saint Benoît*. Bruges, 1936.

2. O. Casel, *Benedikt von Nursia als Pneumatiker*, dans *Heilige Ueberlieferung* (Festgabe Herwegen). Münster, 1938, pp. 96-123.

tisme se manifeste dans l'organisation de l'office divin qui acquiert une importance qu'il n'avait pas dans le monachisme oriental. Cependant, bien qu'il introduise une note d'obligation moins connue en Orient (*pensum servitutis, opus Dei)*, saint Benoît maintient son caractère angélique et exige du moine surtout la révérence envers Dieu qui est aussi une disposition requise du monachisme oriental.

Dans les règlements extérieurs, le code pénal et juridique reçoit une place considérable ; cependant, pas plus que chez saint Pachôme (on se rappelle le caractère hétérogène de sa règle), les observances n'ont jamais de valeur purement extérieure et indiquent ou exigent une disposition spirituelle.

On peut donc conclure — et les raisons pourraient être multipliées — que le charisme existe dans la Règle, mais plutôt à l'état subjectif, bien que le côté objectif ne soit pas absent ; dom Casel et dom Herwegen doivent le détailler, preuve qu'il n'est pas très apparent.

Où une certaine atténuation du pneumatisme se révèle, c'est dans le but que saint Benoît se propose : *initium conversationis (monasticae)*. Le cénobitisme n'est pas pour lui, comme pour saint Basile, un idéal, une source de charismes, mais une adaptation de la vie monastique pour des personnes incapables d'une vie plus haute, ou une école, une probation pour ceux qui désirent la perfection de la conversion ; la *celsitudo perfectionis* (d'après dom Casel : saint Benoît) règle la vie « pratique » (*βίος πρακτικός*) et prévoit la *theoria* mais la laisse à l'initiative de la grâce divine et à la lecture des Pères.

Si le pneumatisme de saint Benoît pouvait nous sembler atténué, plus même que celui de saint Basile, le chapitre 73e conseillant aux forts d'aller aux sources les plus pures de la grande tradition monastique orientale, nous ouvrirait des fenêtres sur le pneumatisme le plus élevé ; mais saint Benoît se retire alors et laisse la place à ses maîtres.

Nous pouvons caractériser l'atténuation du *pneuma*, qui est réelle, mais seulement provisoire pour ceux qui le possèdent réellement, comme un abaissement de la vie du niveau pneumatique au niveau moral — *honestas morum* — ; ce ne serait plus l'*Enthusiasmus* mais le régime de la « grâce sanctifiante ». Pour

prendre une comparaison orientale qui résume le tout, ne pourrait-on dire que saint Benoît organise dans sa Règle une vie monastique pour microschèmes, en prévoyant dans le dernier chapitre et dans les endroits cités, la possibilité du grand habit pour certains? Au point de vue occidental, j'ai déjà entendu dire que les bénédictins étaient, par rapport à l'ancien monachisme, ce que seraient aujourd'hui des « oblats » ; cependant dans le monachisme bénédictin il y a place pour plus d'*Enthusiasmus* que pour cette forme mitigée, par exemple le 12e degré d'humilité qui est la perfection de la charité se manifestant dans la vie extérieure du moine, et le 68e chapitre *(si impossibilia injugantur)*, qui demande l'obéissance héroïque.

* * *

Traçons rapidement un tableau de l'idée bénédictine, laissant de côté, comme nous l'avons fait pour l'Orient, les déformations humaines. Dans le cas de la vie bénédictine, c'est surtout l'embourgeoisement qui est son piège essentiel, à cause de sa condescendance constitutive envers les pusillanimes.

Les trois principaux traits venus s'adjoindre à l'idéal bénédictin primitif sont : 1° La cléricalisation des moines et la division subséquente en moines de chœur et frères ; 2° L'introduction des études ; 3° La mise du monachisme au service de l'Église. Ces trois caractères, tout en n'étant pas contraires de soi à la Règle, ont présenté certainement des pièges pour l'esprit monastique bénédictin.

Les études ont abrégé le temps consacré par les moines à la *lectio divina*, à la lecture de l'Écriture et des Maîtres de la vie spirituelle. Cet inconvénient quantitatif, plus dangereux pour un monachisme essentiellement gnostique (et encore, y aurait-il beaucoup de nuances à apporter), est peu de chose devant le danger qualitatif de faire pratiquement oublier la différence entre un moine savant et un savant non moine. Il faut se rappeler ici la célèbre et fort instructive controverse entre Mabillon et Rancé.

Le cléricalisme des moines risquait de leur faire oublier leur charisme propre, pour ne voir que celui du sacerdoce. Et, corrélativement, dans leur service de l'Église, d'oblitérer le sens du

service pneumatique, apostolique dans le sens ancien, en faveur du service pastoral, *cura animarum*, apostolique au sens moderne. Ajoutons, pour ne plus y revenir, que si le service des bénédictins dans l'Église a toujours porté un caractère monastique, que nous caractériserons plus tard, il n'a jamais été le service d'*Enthusiasmus* pneumatique, mais plutôt, conformément à l'*honestas morum*, un service culturel et monastériellement missionnaire.

Ces trois pièges ont encore été renforcés par l'organisation d'une vie religieuse inconnue en Orient, mais très ancienne en Occident, celle des clercs vivant en commun, parce que leur idéal était précisément centré sur les trois caractères énumérés et qui sont seulement adventices pour l'idée bénédictine.

Je ne peux qu'effleurer l'idéal du cléricalisme régulier pour l'opposer, puisque l'histoire nous y invite, à l'idéal monastique. L'ascèse n'y est pas considérée comme une loi mystérieuse de l'esprit (l'office est parfois abandonné), mais comme une série d'exercices pour arriver à la perfection (l'idée du salut personnel y joue un moindre rôle), et on la met au service apostolique dans le sens moderne, pastoral. Il en découlera une prédominance des vœux, des observances, en un mot, de l'esprit moral, canonique du for externe. Ainsi nous voyons disparaître la consécration monastique et apparaître la seule profession des vœux. Je ne veux nullement lui refuser un pneumatisme ; je veux dire que ce pneumatisme n'est plus monastique.

Les historiens protestants considèrent pour la plupart que le monachisme occidental a perdu son pneumatisme et son mystère en adoptant la mentalité religieuse des ordres cléricaux. Ernest von Hippel, après avoir donné une étude très intéressante sur la conception monastique de saint Benoît, selon laquelle « l'ordre externe devient l'expression des nécessités de l'âme et de l'esprit [1] », en étudie la dégradation dans les commentaires de la Règle où les choses religieuses s'éloignent progressivement « de leur lien originel avec la nature spirituelle de l'homme » [2] : disparition du monachisme dans le cléricalisme régulier. Il voudrait voir une nouvelle incarnation de l'esprit ascétique et trouve le monachisme périmé.

1. E. VON HIPPEL, *l. c.*, p. 59.
1. *Ibid.*, p. 85.

Des historiens catholiques, tout en maintenant la persistance de l'idéal monastique, ont aussi constaté une certaine « dépneumatisation », par exemple dom Casel, qui étudie la disparition graduelle de l'élément de la consécration monastique en Occident dans la liturgie monastique elle-même.

Pour être complet, il faut ajouter — (et notre sujet nous oblige d'exclure les réveils pneumatiques d'*Enthusiasmus* dans les ordres cléricaux et laïcs en Occident) — que des réactions se sont fait jour dans le monachisme occidental contre la forme bénédictine classique : tel un réveil de l'anachorétisme oriental chez saint Romuald (type lauriote), chez les chartreux, et enfin une réaction cénobitique urgée chez les Trappistes. Cependant nulle part que je sache, elle n'a pris le caractère de l'*Enthusiasmus* gnostique de l'Orient, avec la prédominance de l'ascèse du cœur.

Enfin, on pourrait faire allusion au réveil du monachisme chez les protestants. On peut voir à ce sujet l'ouvrage de Fr. Parpert [1] *Das Wiederaufleben des Mönchtums im gegenwärtigen Protestantismus*. Parpert y montre comment d'abord dans la théologie, ensuite dans la pratique, s'est manifesté socialement l'ascétisme chrétien radical, qui est un élément essentiel du christianisme, et que Luther aurait voulu confiner dans la conscience individuelle. Retenons que la question des vœux religieux n'y tient aucun rôle, mais bien la solitude, le silence, la prière et — ce qui est caractéristiquement protestant, intensifié par la théologie dialectique de Barth, — la négation de la culture. Tout le livre de Parpert mérite une lecture attentive quand on veut faire une phénoménologie monastique. Et puisque nous avons parlé dans la première partie d'une réaction humaniste et antimonastique représentée par Berdiaev, faisons remarquer que c'est ici Barth qui mène la réaction anti-humaniste et monastique dans le protestantisme.

* * *

Munich, 1931.

Résumons maintenant.

Les traits principaux de l'idéal bénédictin qui s'est maintenu ont été : *a)* une vie en commun (*vita communis*, si caractéristique de l'Occident), qui a pour but la sanctification de la communauté et des personnes, la vie religieuse en communauté étant un but en soi, et n'étant pas ordonnée à aucune occupation extérieure, mais aucune occupation extérieure n'étant exclue si elle ne contrecarre le but. *b)* Dans cette vie en commun, qui est une réalité organique et mystérieuse, prédominent trois éléments classiques pour le monachisme : la cellule, la prière, le travail ; la prière surtout sous sa forme liturgique est le principal. L'ascèse n'est pas une somme d'exercices mais reste un tout organique, centré au moins implicitement sur la purification du cœur, ce qui apparaît très nettement chez dom Augustin Baker [1]. Le tableau ne semble pas très pneumatique si on le compare avec celui qui a été tracé en conclusion de l'Orient.

Au point de vue canonique proprement dit (puisque, liturgiquement, la consécration monastique reprend une place dans les rituels monastiques) le monachisme n'a pas de statut. Le terme *monachus* n'apparaît qu'une fois dans le Code. Quand il s'agit de préséances, canoniquement les moines sont des réguliers [2], des religieux cléricaux à vœux solennels, et comme tels, ils sont obligés à ne recevoir comme moines de chœur que des gens aptes à recevoir la prêtrise. Les moines anachorètes ne sont pas reconnus comme religieux et n'entrent pas du tout dans le Code. C'est une réminiscence de la novelle de Justinien.

Enfin le monde occidental regarde les moines moins comme des pneumatiques que comme des hommes adonnés à la liturgie et à l'exercice de la vertu de religion, et qui ont le loisir de faire des études, surtout historiques.

1. *Sancta Sophia or Holy Wisdom*, ouvrage publié pour la première fois en 1657.

2. C.I.C. can. 491 § 1.

III. Conclusions générales.

I. Résumons les traits communs du monachisme en Orient et en Occident :

1) Le monachisme est de part et d'autre une vie, une *conversatio*, un genre de vie chrétienne qui a ses lois organiques et peut-être mystérieuses, sans autre but primordial que l'intensification de cette vie elle-même. Les éléments organiques et institutionnels, — règles, vœux, consécration, — ne viennent que plus tard et ont une importance subordonnée.

2) Le service du monachisme dans le monde a un caractère spécial.

3) Dans le cours des temps, tous les moines ou une partie des moines sont arrivés à cumuler les deux *pneumata :* Office et charisme *(Amt und Charisma)*.

II. Quant aux différences, beaucoup d'entre elles ont déjà été marquées. Rappelons les principales et ajoutons-y quelques autres.

1) En Orient, le monachisme a été considéré comme une fonction très importante, essentielle, dans l'Église. Saint Théodore Studite appelle les moines les nerfs et les fondements de l'Église, τὰ νεῦρα καὶ ἑδραιώματα τῆς ἐκκλησίας [1].

En Occident, on considère le monachisme comme important, mais pas comme essentiel, ou on assimile son institution à celle des clercs réguliers. On pourrait dire qu'il se rapporte au *bene esse* de l'Église et non pas à son *esse* tout court :

A. — Le pneumatisme du monachisme oriental est plus apparent, plus ascétique, plus « enthousiaste » plus subjectif aussi. Ainsi : *a)* La division essentielle est pneumatique et ascétique entre microschème et megaloschème. Elle est entrée dans le Droit canon et le droit liturgique oriental. On pourrait donc dire qu'à ce point de vue le pneumatisme a absorbé le Droit canon ; *b)* le type du mégaloschème qui est l'achèvement anthropo-

1. *Cat. parv.*, dans Cozza-Luzzi, *Nova Patrum Bibliotheca*, IX, p. 266.

logique du monachisme, fait du monastère plutôt une *schola contemplationis vel sapientiae* par l'ascèse ; la liturgie n'y joue pas de rôle primordial comme telle ; *c)* la contemplation est comprise plutôt dans le sens ancien comme fonction des plus hautes facultés de l'homme, sans entrer dans la spécification d'acquise ou d'infuse ; c'est la *theoria*, dépassant toutes les lois de l'intellectualisme ; *d)* les moines orientaux ne sont pas du tout des basiliens ; *e)* ce que le peuple recherche et apprécie dans le monachisme, c'est le type sapiential.

B. — Le pneumatisme du monachisme occidental est plus objectif et moins apparent :

a) Quand on parle du pneumatisme comme le fait dom Casel, c'est moins de l'état pneumatique à obtenir par l'effort subjectif que de cet état donné par une consécration (point de vue sacramentel).

b) La division pneumatique entre microschème et mégaloschème n'existe pas. Elle est d'ailleurs, à cause des déformations canoniques (nous avons vu comment le Droit canon a envahi la vie monastique), incomprise. K. Lübeck, assimile la prise du grand habit au renouvellement des vœux [1] ; d'autres ont commis cette erreur. On ne comprend pas que les moines orientaux ne soient pas basiliens.

c) La vie bénédictine se classe plutôt dans les catégories morales (vertu de religion) ou théologiques (valeur de la liturgie cénobitique) que dans la catégorie proprement pneumatique qui est toujours liée à la primauté de l'ascèse. Le monastère bénédictin est *schola dominici servitii*.

d) Quand on parle de contemplation, c'est moins dans le sens théorique que dans le sens d'une activité assez ordinaire, sinon aussi imaginative que la méditation des jésuites, du moins pas psychologiquement différente de la contemplation dominicaine. La différence seule est que, selon la tradition bénédictine, cette contemplation a pour objet et pour aliment surtout la sainte Écriture et les Pères.

1. K. Lübeck, *Das Mönchswesen der griechischen Kirche*. Cologne 1921, p. 384

e) Le moine bénédictin courant est moins un staretz qu'un homme pieux bien équilibré, nourri aux sources théologiques les plus authentiques, cultivé.

2) Nous voyons que, comme pour le dogme, le monachisme a moins évolué en Orient qu'en Occident.

III. Les différences principales entre les monachismes, oriental et occidental, peuvent expliquer les critiques qu'on se fait de part et d'autre. Les moines orientaux reprochent aux occidentaux de ne plus être des moines, et non seulement empiriquement s'ils sont sécularisés, mais même dans l'idéal. La profession monastique occidentale, même solennelle, n'est pas reconnue par la pratique de l'Église orthodoxe. Un reproche assez curieux porte sur la multiplicité des habits, tandis que pour les Orientaux il ne peut y avoir qu'un habit monastique comme il n'y a qu'un baptême. Les moines occidentaux reprochent aux orientaux leur quiétisme — *ἡσυχία* — frisant la fainéantise, le dualisme (manichéisme) trop prononcé, l'illuminisme, l'ascétisme, le primitivisme.

IV. Tirons enfin quelques conclusions pratiques unionistes.

1) Le monachisme orthodoxe a profondément agi sur toute l'Orthodoxie.

A. — De là dérivent son pneumatisme, sa foi que l'Esprit agit aussi fortement qu'anciennement et que les charismes subsistent ; son antirationalisme :

a) Pour le pneumatisme, voici comment s'exprime Holl : « Dans la conception occidentale, l'âge apostolique est l'âge classique, productif ; dans la suite, l'Esprit qui ne quitte jamais l'Église n'a pour tâche que de garder l'héritage pur et intact (...) Le christianisme grec considère que non seulement persiste une certaine donnée d'institution et de connaissance, mais aussi l'Esprit toujours créateur »[1]. Cela se manifeste dans l'épiclèse.

1. *L. c.*, p. 221, note.

Pour l'Occident, la consécration est l'exercice d'un pouvoir, pour l'Orient, une nouvelle venue de l'Esprit.

b) L'antirationalisme du monachisme a surtout fleuri au moment des controverses hésychastes. Il apparaît déjà dans la *Vita Antonii* (paroles adressées aux sages grecs : « Que tenez-vous être le premier, ou l'esprit ou les sciences ? » [1]). Du monachisme oriental et de l'atmosphère orthodoxe, il s'est communiqué à toute la philosophie slavophile.

B. — En morale, cela donne à l'Orthodoxie un caractère ascétique dans lequel le métropolite Antoine (Chrapovickij) voyait le trait principal et distinctif qui le rapprocherait presque plus des Églises orientales hérétiques que des Églises occidentales, et le critère de vérité de l'Orthodoxie. Florensky trouve le critère suprarationnel et ineffable de l'Orthodoxie dans la beauté spirituelle qui apparaît dans le staretz.

2) La persistance de l'ancien esprit du monachisme dans l'Orthodoxie est considérée par les Orthodoxes comme un très grand avantage ; il devient même un critère de vérité de l'Orthodoxie, par exemple dans l'article de l'archevêque Alexis sur Séraphim de Sarov [2].

3) Certaines conclusions pour le rapprochement entre l'Orthodoxie et le catholicisme : *a)* Quand on parle de restauration du monachisme oriental dans le catholicisme — et ce serait certainement beaucoup pour l'union puisque l'inexistence d'un tel monachisme est, comme nous l'avons vu, un obstacle à celle-là — il ne semble pas qu'on aille jusqu'au fond de la question.

Nous avons vu que le monachisme oriental authentique est surtout un phénomène pneumatique ou anthropologique. Ce caractère est : pas canonique, au moins au sens occidental du mot ; pas facilement imitable ; ainsi, G. Peradze a donné le portrait d'un moine oriental dont *Irénikon* a publié des fragments [3]. C'est une figure poétique enthousiaste. Son originalité est là ;

1. P. G., 26, 949.
2. Cfr *Irénikon*, 1934, p. 597-598.
3. Archimandrite Grégoire PERADZE, *Der christliche Orient*, 1936, nº I ; cfr *Irénikon*, 1936, pp. 473-474.

on ne peut l'acquérir par imitation, on ne peut l'apprendre dans les livres ; si ce voile mystérieux n'est pas levé par la grâce, il ne le sera pas par des artifices humains. La spécificité du monachisme oriental culmine dans la figure du mégaloschème. Je ne sais si dans la commission romaine du Droit oriental on pense beaucoup au mégaloschème [1] et si elle n'a pas la tendance à confondre le « grand habit » avec la profession solennelle du droit latin. Ce serait toute une étude à faire que d'expliciter leurs caractères communs et leurs différences. On n'aperçoit pas la nature du monachisme oriental si on n'y met pas au sommet le mégaloschème.

b) Que penser du rôle des bénédictins dans l'œuvre de cette restauration ? Nous avons vu que si saint Benoît a conservé bien des éléments du monachisme ancien, il en a cependant sciemment diminué le caractère pneumatique : le mégaloschème trouve difficilement place dans le monastère de saint Benoît. Les siècles ont apporté au monachisme bénédictin une tradition théologique et de culture intellectuelle remarquable qui a, si l'on veut, quelque peu compensé le mégaloschématisme.

Je crois donc pouvoir dire ceci :

1. Au point de vue strictement monastique, les bénédictins, tout en étant plus aptes que les autres ordres religieux à cette besogne, ne le sont pas encore tout à fait.

2. Au point de vue des études monastiques, ils pourront faire beaucoup à cause de leurs qualités techniques unies à une psychologie apparentée à la psychologie monastique ancienne.

D. C. LIALINE (†).

1. La codification orientale romaine le prévoit, C. 313, § 4. (N.d.l.R.)

Le XXXVII[e] Congrès eucharistique mondial de Munich 1960 [1].

Depuis 1881, les congrès eucharistiques se succèdent à un rythme régulier. C'est donc là une tradition assez solidement établie et qui jouit en outre de la protection du Saint-Siège. Et cependant, dès l'annonce du congrès, on entendit circuler à Munich et un peu partout en Allemagne et en Suisse des objections contre le congrès eucharistique. On les retrouve dans les publications qui ont préparé le congrès, qui toutes s'efforcent d'y répondre. Elles se réduisent aux types suivants : L'eucharistie est le mystère le plus intérieur, le plus intime de l'Église [2] ; elle est entièrement remplie de l'intimité de la dernière Cène [3] ; les démonstrations des grandes masses comme les congrès eucharistiques semblent devoir être, ne sont plus du goût de notre temps, elles rappellent d'ailleurs les assemblées massives sous le régime nazi [4] ; enfin, ces démonstrations empêchent ou tout au moins ne stimulent pas la vie de la foi [5]. Il fallait que les

1. On lira avec profit le compte rendu détaillé du Congrès avec les textes des conférences dans la revue *Una Sancta* (Meitingen), déc. 1960, pp. 225-265.

2. J. A. JUNGMANN, *Corpus Mysticum*, dans *Stimmen der Zeit* 84, 12 (sept. 1959), p. 401.

3. H. HIRSCHMANN, *München Statio des Erdkreises*, dans *Der Weltkongress*, 1. Ausgabe, p. 2, col. 1.

4. H. GRAF, *Eucharistischer Weltkongress 1960*, p. 19-20 et R. EGENTER, *Dein Ja zum Weltkongress*, dans *Der Weltkongress*, 1. Ausgabe, p. 8 ; voir sur ce point la lettre pastorale des évêques allemands : « Nous ne voulons pas de manifestation religieuse des masses ; précisément nous, chrétiens, nous sommes devenus méfiants à l'égard de ces réunions massives, car nous savons combien vite les démons s'en emparent » (*Herder-Korr.* 14,3 [déc. 1959], p. 126, col. 1).

5. L. OTTMEYER, *Brot für das Leben der Welt*, dans *Der Weltkongress*, 1. Ausgabe, p. 27, col. 3.

théologiens trouvent réponse à ces objections. Ils ont dit que l'effet de l'Eucharistie est précisément de réunir les croyants [1] ; qu'un tel congrès est l'expression de l'universalité de l'Église et que l'Eucharistie comme annonce *(Verkündigung)* de la mort du Seigneur, devait s'adresser au monde entier [2] ; enfin que le Christ lui-même a porté l'annonce du mystère eucharistique dans la grande masse (chap. VI de saint Jean) [3].

Mais la véritable objection, croyons-nous, celle qui, bien que sous-jacente, n'a jamais été exprimée, est que les congrès eucharistiques sont dépassés dans leurs anciennes raisons théologiques, qui étaient la dévotion à la royauté du Christ et au Sacré-Cœur, le culte d'adoration du Saint Sacrement et l'idée de réparation [4]. Il fallait donc donner un sens nouveau au présent Congrès. Le P. Jungmann lança l'idée de *statio Orbis* [5], idée qui allait rallier tout de suite tous ceux en qui la conscience de l'Église s'était réveillée [6].

1. J. A. JUNGMANN, *l. c.*, pp. 402 et 409.
2. H. HIRSCHMANN, *l. c.*, p. 2, col. 3.
3. L. OTTMEYER, *l. c.*, p. 27, col. 3.
4. On constate une baisse de la dévotion au Sacré-Cœur, que l'encyclique *Haurietis aquas* de Pie XII n'est pas arrivée à relever (cfr *Herder-Korr.*, XIV, 11 (août 1960, p. 517-530). — Parmi les représentants fidèles de l'ancienne théologie des congrès eucharistiques, notons encore le P. VON MOREAU, S. J. dans *Warum Internationaler Eucharistischer Kongress* (*Eucharistie in der Geschichte, ein kirchen- und liturgiegeschichtliches Werkbuch*, von Theodor SCHNITZLER, p. 139-153). — On lira avec intérêt l'article de Bernhard KLAUS, *Die Eucharistische Bewegung im Lichte des Evangeliums* (*Materialdienst*, XI, 3 [mai-juin 1960], p. 41-51), dont la première partie est consacrée à un examen de l'histoire des congrès eucharistiques tant du point de vue de la théologie que de la politique ecclésiastique. Voici l'opinion du R. P. Hillig : « La présence réelle et la piété d'adoration étaient, avec l'idée d'expiation, jadis au premier plan. Pour bons qu'aient été ces aspects, ils expriment manifestement, à notre avis, le genre des Congrès du XIXe siècle ». (*Münchener Katholische Kirchenzeitung*, 53, nº 13) 31 juillet 1960 [p. 607, col. 1].
5. J. A. JUNGMANN, *l. c.*, p. 407-408. L'idée est officiellement reprise dans la lettre pastorale des évêques allemands.
6. Le Prof. Egenter écrit : « Pendant le travail de préparation du congrès, nous avons reconnu un point décisif... Le congrès eucharistique comme tel, comme sacrifice solennel de tout le monde catholique, a un sens et une signification très actuelle en lui-même. C'est l'idée de *Statio Orbis*, qui nous fit voir le congrès sous une lumière beaucoup plus vive » *l. c.*, p. 8, col. 3.

I. Statio Orbis.

Pour le P. Jungmann, le *sacrifice eucharistique*, offert par *le pape ou son délégué* autour duquel se réunissent évêques, clergé et fidèles du monde entier, peut être appelé *statio Orbis* par analogie avec les anciennes fêtes stationnales où l'évêque, entouré *du clergé et des fidèles de toute la ville (statio Urbis)*, offrait le sacrifice eucharistique dans une église particulière [1]. Cette conception hiérarchique de la *statio orbis* n'avait pourtant pas toujours pénétré dans la littérature qui prépara le Congrès. La Lettre pastorale des évêques allemands (25 oct. 1960) appelle la *statio Orbis* une *assemblée des catholiques du monde entier* en vue du sacrifice eucharistique commun [2]. Cette différence de formulation marque-t-elle deux tendances ? Rien ne semble le prouver. Et cependant un problème existe : si l'ancienne *statio Urbis* était présidée par l'*episcopus Urbis*, la nouvelle *statio Orbis* est présidée par le chef spirituel de l'Église catholique, qui est évêque de Rome et non pas *episcopus Orbis*. L'analogie n'est pas adéquate ; il semble donc que la présidence des fêtes stationnales romaines par le pape est nécessairement d'un autre ordre que la présidence d'une *statio Orbis* par le pape ou par son délégué.

1. « De même que le pape ou son représentant autorisé présidait la célébration stationnale romaine, ainsi, depuis 1906, le légat du pape est *à la tête* de la célébration ; *entouré* des évêques de nombreux pays, du clergé et des fidèles de toutes nations, il présente le sacrifice offert à la majesté divine » (J. A. Jungmann, *l. c.*, p. 408), et dans le même sens F. von Tattenbach : « Non seulement les différentes paroisses de la ville de Rome veulent se rencontrer pour une célébration eucharistique commune, mais tout l'univers catholique se serre autour du représentant de saint Pierre » (*Bekenntnis und Vollzug der Einheit im Glauben*, dans *Der Weltkongress*, 1. Ausgabe, p. 4, col. 6).

2. « Ce Congrès eucharistique mondial veut être une *Statio Orbis*, c'est-à-dire une rencontre, un rassemblement du monde catholique, pour accomplir d'une manière visible, dans l'unité de la foi et de la charité, ce qui est le plus important sur terre, à savoir célébrer l'eucharistie... Ainsi un congrès eucharistique mondial devient une *Statio Orbis*, une rencontre pour une célébration sacrificielle des catholiques du monde entier » (*Herder-Korr.* XIV, 3 [déc. 1959], p. 125 b.).

Dans ce même sens encore H. Graf : « Y concourent des milliers de prêtres, des centaines d'évêques représentant leurs diocèses. Tous suivent l'appel de célébrer *ensemble* l'eucharistie de l'Église universelle » (*Eucharisticher Weltkongress*, 1960, p. 75).

Mais l'importance majeure et évidente de la notion de *statio Orbis* appliquée au Congrès eucharistique semble consister en ce qui suit : Un congrès eucharistique est fait pour promouvoir, organiser, manifester la dévotion eucharistique ; il est de l'ordre des dévotions, comme la dévotion mariale, la dévotion au Sacré-Cœur, à saint Joseph, qui à leur tour se manifestent dans d'autres congrès. Mais une fois compris comme *statio Orbis*, le congrès eucharistique devient une sorte de fête liturgique, quasi-officielle de l'Église ; il n'y est plus question de « dévotion », au moins en principe.

Pro mundi vita : tel était le thème du congrès, suivant l'expression de l'évangile de saint Jean 6, 51. Mais quelle est cette vie du monde dont on parla au congrès ? [1] Il y a trois interprétations. D'abord, dans la ligne d'une théologie traditionelle c'est la vie de la grâce en nous, se déployant dans les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité [2]. La deuxième interprétation s'inspire des circonstances dans lesquelles le monde vit actuellement. Le monde est en danger de mourir à cause des possibilités formidables de destruction qui le menacent ; Jésus-Christ a donné le pain qui est sa chair pour la vie du monde [3].

1. R. HAACKE en a donné une interprétation biblico-théologique, où il conclut : « L'eucharistie est pour la vie du monde, mais une vie qui est le Christ, une vie qui se tient dans le mystère de la croix, dans laquelle le mal, et par conséquent la souffrance et la mort dans ce monde, sont surmontés » (*Eucharistie in der Glaubenslehre*, p. 42).

2. Ainsi le Cardinal WENDEL de Munich : « Venez, célébrons l'eucharistie. Par les paroles de la vie éternelle la *foi* à la vie éternelle doit à nouveau être vivifiée, et la vraie *espérance* restera forte dans cette vie temporelle menacée. Célébrons l'eucharistie et préparons dans le sacrifice de l'autel le pain qui nous donne la divine *charité* pour nourrir la vie de l'amour de Dieu dans nos cœurs » (dans *Der Weltkongress*, 1. Ausgabe, p. 3, col. 2). De même D. M. HOFFMANN : « Comme toute nourriture saine renouvelle la force vitale, la fortifie, l'augmente et permet des efforts, ainsi le pain divin devient pour l'organisme spirituel, la vie de l'âme en sa plénitude de vie... Les meilleures attitudes et signes vitaux de l'enfant de Dieu sont la *foi*, l'*espérance* et la *charité* » (*Dem Vollalter Christi entgegen*, dans *Der Weltkongress*, 1. Ausgabe, p. 9).

3. Ainsi la lettre pastorale : « Nous célébrons cette Fête-Dieu à une heure historique, à la veille du « monde un » ou au crépuscule de « la mort de l'humanité »... A cette heure de l'histoire nous nous rassemblons pour une *Statio Orbis* eucharistique, pour rompre le pain que le Christ nous a donné comme sa « chair pour la vie du monde » (*Jn*, 6, 51) ; « car il est venu

Certains conçoivent l'Eucharistie comme le seul moyen qui peut sauver le monde menacé de périr [1]. Enfin, dans la ligne d'une certaine théologie de l'Action Catholique, la vie du monde, c'est que les fidèles, fortifiés par leur participation au sacrifice eucharistique, aident à construire et à former le monde pour que cette vie soit chrétienne [2]. Les deux dernières interprétations, qui ont été les plus importantes, s'attachaient à exprimer le rapport entre l'Eucharistie et le monde *(Weltzugewandtheit)*.

pour que nous ayons la vie et que nous l'ayons en plénitude » (*Jn*, 10, 10). (*Herder-Korr.* XIV, 3 [déc. 1959], p. 126 a). Plus explicitement la brochure officielle du Congrès : « Qui sait si, en raison des armes destructives modernes, demain il y aura encore de la vie sur terre ? Mais aujourd'hui déjà au milieu de la prospérité des uns et de l'indigence des autres il s'agit, dans un sens profond, de la vie du monde » (*Pro mundi Vita*, Generalsekretariat des E. W. K., p. 16).

1. « Nous célébrons le sacrifice de la communion universelle en cette heure lourde de destin dans laquelle il y va de la vie du monde, de la vie terrestre et, dans un sens profond, de la vie éternelle ; car nous croyons que rien d'autre ne suffit pour conserver la vie du monde ; ou bien le monde vit du mystère eucharistique, c'est-à-dire du sacrifice de la croix, du rédempteur, ou bien il se perdra rapidement » (R. EGENTER, *l. c.*, p. 8, col. 3-4).

2. « Dans la mesure où nous nous fortifions chrétiennement par la participation au saint sacrifice, l'*organisation* et la *conservation du monde* nous apparaît comme *obligation* et *responsabilité* du chrétien » (*Pro mundi vita*, Generalsekretariat des E. W. K., p. 34). H. GRAF le formule ainsi : « A partir de la force de notre union au Christ, nous devons porter l'eucharistie dans la vie quotidienne, la vie sociale et la vie politique » (*Eucharistischer Weltkongress*, 1960, p. 82). M. HALLER dans sa brochure *Pro mundi vita*, semble se distancer de cette théologie, au moins par son silence ; il écrit même : « Vous aurez sans doute été frappés de ce que nulle part nous n'ayons expliqué le thème du Congrès *pro mundi vita*. Cela nous apparaît comme inutile car une eucharistie bien célébrée rayonne par elle-même dans le monde » (*Pro mundi vita*, p. 44). Comme partisan de la piété liturgique, il représente une tendance à laquelle s'oppose cette théologie du christianisme incarné et de l'action catholique — témoin le P. HIRSCHMANN : « Souvent, ces dernières années on a exprimé l'inquiétude que si, d'une part, les forces intérieures de l'Église d'Allemagne ont augmenté dans notre peuple par le renouveau eucharistique en relation avec les décrets sur la communion de Pie X, le mouvement liturgique et la théologie du mystère, d'autre part les forces tournées vers le monde pour la mission dans le domaine culturel, social et politique n'ont pas été efficacement approfondies et fortifiées, mais en partie plutôt affaiblies » (*München Statio des Erdkreises* dans *Der Weltkongress*, 1. Ausg. ; p. 2, col. 4).

II. Sacrifice eucharistique et adoration.

Le mouvement liturgique, d'une part, a remis en valeur l'Eucharistie comme Cène et comme sacrifice par rapport au culte d'adoration du Saint Sacrement. La notion de *statio Orbis*, d'autre part, devait agir dans le même sens comme nous l'avons vu ; il ne s'agissait plus de dévotion au Saint Sacrement, mais tout simplement de liturgie *(Gottesdienst)*. Aussi déclara-t-on de source officielle : « Nous voulons donner au congrès eucharistique de 1960 le caractère d'une célébration sacrificielle *(Opferfeier)*. La sainte Messe se trouvera donc au centre » [1]. Mais écoutons quelques témoignages de théologiens, qui nous diront comment ils conçoivent le rapport entre la cène sacrificielle et le culte d'adoration. Le P. Jungmann avait écrit : « C'était sans doute un progrès que d'être redevenus conscients de ce que nous ne vénérons pas seulement l'Eucharistie, mais qu'avant tout nous la célébrons, que nous n'adorons pas seulement le Corps du Seigneur, mais qu'avant tout nous le recevons » [2]. Et dans le même sens le P. F. von Tattenbach, S. J. disait : « (Au congrès) la sainte Messe devait être mise au centre des événements. Sans doute allait-on continuer d'apporter vénération et réparation au Seigneur présent dans le Saint Sacrement, mais la célébration de son sacrifice d'amour dans sa mort rédemptrice et la participation active de tout le peuple à ce sacrifice ont droit à la première place » [3]. Cependant un article publié à l'occasion de la Fête-Dieu de 1960 montrait que, chez quelques-uns au moins, ce principe n'était pas très enraciné. K. Forster y écrivait : « La procession de la Fête-Dieu met au centre le saint Corps de

1. *Pro mundi vita*, éd. Generalsekretariat des E. W. K., p. 19 ; et la même chose sous la plume du P. Hillig : « Le croyant ne se contente plus de l'adoration du Saint Sacrement dans le tabernacle comme les pieux fidèles du siècle passé, il aspire à participer à la sainte Action que le Christ a confiée à ses Apôtres par les paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*... Cette nouvelle relation, le Congrès de Munich veut la rendre sensible, parce que entièrement concentré sur la sainte messe » (*Münchener Katholische Kirchenzeitung*, 53, n° 23 [5. juin 1960], p. 449).

2. J. A. Jungmann, *l. c.*, p. 405 (répété presque mot à mot par H. Graf, *Eucharistischer Weltkongress*, 1960, p. 37).

3. F. von Tattenbach, *l. c.*, p. 4, col. 5-6.

Notre Seigneur sous le voile de l'espèce du pain. Le sens véritable de l'Eucharistie n'est-il pas ainsi faussé ? Il pourrait l'être, si l'adoration du Saint Sacrement était le but et la fin de nos prières et de nos chants, si nous oubliions l'invitation à la sainte Cène et à la participation au sacrifice du Christ »[1].

Aussi le Secrétariat général, celui-là même, qui était décidé à mettre la messe au centre, prit-il alors la défense du culte d'adoration : « De plus en plus la sainte messe est devenue le centre de la dévotion (!)... Cette conscience nouvelle de l'action sacrificielle de la sainte messe n'a rien à révoquer de ce qui s'était formé dans la piété eucharistique des derniers siècles. Au contraire tout cela a reçu sa signification entière pour la vie chrétienne, de par son rapport au Saint Sacrifice. C'est ce que le Professeur Schmaus, qui enseigne la théologie dogmatique à Munich, explique de la façon suivante : Si le Christ est présent dans l'Eucharistie comme sacrifié, comme Celui qui se donne au Père en obéissance et en amour, toute communion avec le Seigneur présent dans l'Eucharistie signifie une participation à son sacrifice, à son obéissance et à son amour. Celui qui le regarde dans l'Eucharistie, qui l'adore, celui qui se laisse bénir par Lui, est pris par Lui et entraîné dans le mouvement de sacrifice du Christ lui-même. La meilleure forme de participation à son sacrifice est la communion. Mais les autres formes de dévotion sont également une participation au sacrifice eucharistique *(eucharistisches Opfersakrament)*. On peut dire par exemple, que regarder l'hostie est une forme préalable *(Vorform)* de communion »[2]. Le même auteur s'exprima même ainsi : « Dans le domaine biologique la nourriture se change en celui qui la prend ; dans le domaine spirituel et religieux, celui qui mange se change d'après la nourriture qui est le Christ. Cela vaut aussi de chaque adoration eucharistique et de chaque salut. Ces formes de dévotion eucharistique ont le même sens que le sacrifice eucharistique lui-même, mais dans une intensité réduite »[3].

1. *Münchener Katholische Kirchenzeitung* 53, 25 (19 juin 1960), p. 482, col. 2.
2. *Pro mundi vita*, éd. Generalsekretariat, p. 13. V. aussi, M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* III, 2, (Munich, 1941) § 253, p. 205-206.
3. *Münchener Katholische Kirchenzeitung* 53, 15 (10 avril 1960), p. 282, col. 3.

Une chose est certaine : la redécouverte de la place primordiale de la cène eucharistique mit en quelque sorte en question la valeur des formes de dévotion eucharistique basées sur l'adoration. Il y eut nécessairement des réactions. Mais pour que ces réactions soient saines, il fallait répondre à une question fondamentale : le sacrifice eucharistique et l'adoration du Saint-Sacrement sont-ils deux choses d'un ordre différent, ou peut-on dire, avec le Professeur Schmaus, qu'il n'y a de différence que d'intensité ?

En pratique, quelle était la place du sacrifice eucharistique et de l'adoration au Congrès ? Le point culminant de celui-ci a été sans doute le sacrifice eucharistique, pour lequel des fidèles du monde entier s'étaient réunis, sacrifice célébré par le Cardinal-légat. Quant à l'adoration du Saint Sacrement, si elle n'occupait pas la meilleure place, elle en avait cependant une grande. La cérémonie d'ouverture de la *statio Orbis* se termina par un salut. La messe du dimanche, point culminant du congrès, se termina par une procession qu'on avait voulue courte, mais qui en réalité dura une heure et demie. Dans dix-sept églises de la ville, le Saint Sacrement était exposé à l'adoration perpétuelle. En outre on avait organisé dans une église une nuit d'adoration et de réparation au Saint Sacrement pour les hommes ; et dans cinq églises, une heure d'adoration et de réparation pour les femmes. C'était tout ; en somme aucune cérémonie éclatante, comparable à la messe du dimanche.

Dans la réunion du mouvement *Una Sancta*, un orateur avait exprimé l'idée suivante : Plus nous avancerons dans la compréhension du mystère eucharistique, et plus le culte d'adoration du Saint Sacrement se retranchera dans l'arrière-plan. Prise comme norme, cette remarque peut servir de test dans notre intelligence du mystère eucharistique.

III. Aspect liturgique.

Munich 1960 marqua l'entrée du mouvement liturgique dans les congrès eucharistiques. La lettre pastorale des évêques allemands préconisait que les idées et les formes qui ont conscien-

cieusement mûri à l'intérieur du renouveau liturgique soient appliquées au congrès [1].

On peut en énumérer les principales. Et d'abord, à la cérémonie d'ouverture de la *statio Orbis*, furent introduites des acclamations liturgiques. Sous la forme d'une espèce de litanie des saints, où l'on invoquait trois ou quatre saints de chaque nation, toutes les nations furent acclamées [2]. Suivirent des invocations semblables pour les chefs d'État, pour les abbés et les supérieurs d'ordres religieux, pour les cardinaux, les patriarches, les évêques et les prêtres, pour l'archevêque de Munich, pour le légat, pour le Saint Père [3]. Cette cérémonie d'acclamation était bien à sa place à l'ouverture de ce congrès, mais on aurait pu lui souhaiter un peu plus de spontanéité.

Une autre forme nouvelle introduite au congrès étaient les agapes, soit qu'on voulût exprimer la charité fraternelle qui doit être l'effet de l'eucharistie [4], soit qu'on pensât que les anciennes agapes étaient liées à l'eucharistie [5]. Ensuite encore comme expression de la charité fraternelle, le lavement des pieds, inspiré du Jeudi-saint. C'étaient là des éléments extraordinaires introduits au congrès.

Quant à la liturgie de la messe, sous quelle forme apparut-elle ? En dehors de la grand-messe solennelle du dimanche, il faut citer les messes privées. Environ mille autels étaient à la disposition de 8.000 prêtres. On dira que ces messes privées faisaient contraste avec l'idée même de la réunion et de la communion des fidèles réunis autour d'un seul autel, exprimée

1. « Ce qui s'est développé dans les décades du mouvement liturgique comme réflexion et réalisation dans l'accomplissement de l'eucharistie, à partir de l'autel... c'est cela que nous voulons exprimer » (*Lettre pastorale, Herder-Korr.* XIV, 3 [déc. 1959], p. 126, col. a).

2. Ce que le *Lieder- und Gebetbuch* annonçait être chanté en russe, l'était en ukrainien ; saint Serge de Radonež fut remplacé par saint Josaphat.

3. *Lieder- und Gebetbuch* (Eucharistischer Weltkongress 1960 München), p. 5-12.

4. *Die liturgiscke Gestaltung des 37. Eucharistischen Weltkongresses*, dans *Herder-Korr.* XIV, 9 (juin 1960), p. 428 b.

5. Ainsi H. Graf, *l. c.*, p. 57. Les agapes à Munich étaient, on s'en doute, complètement séparées de l'Eucharistie. Elles se tenaient dans les paroisses, sous la présidence d'un évêque, et sur invitation, ce qui eut comme effet de limiter très fort leur participation.

dans la célébration eucharistique du dimanche. C'est vrai, sans doute, mais il faut noter que ces messes n'avaient aucune signification à l'intérieur même du congrès. Elles n'ont jamais été comprises comme en étant un des éléments. Nous avons du reste pu constater que, au moins à la célébration eucharistique du dimanche, beaucoup de prêtres ont participé par la communion. Il en était autrement des nombreuses messes de formes diverses célébrées durant la semaine et incorporées au programme : messes pontificales, messes polyphoniques, messes chantées, messes communautaires [1]. De même, pour les cérémonies d'adoration du Saint Sacrement, il fallait les comprendre comme des expressions de la « dévotion eucharistique », point de vue que la notion de *statio Orbis* voulait dépasser.

Disons enfin un mot du baiser de paix qu'on a voulu réintroduire. Le baiser de paix est un acte liturgique encore en vigueur aujourd'hui chez les ministres de la messe solennelle, chez les moines et les religieux dans le chœur. Vouloir le réintroduire dans nos églises modernes, où les hommes et les femmes ne sont plus séparés, pose un problème. M. Heinz Graf, qui fit partie de la commission liturgique du congrès, décrit ainsi la cérémonie : tout de suite après la salutation de la paix du célébrant, chaque participant se tourne vers son voisin de droite et de gauche et lui souhaite la paix du Christ [2]. Cette formulation sobre laissa la place à plusieurs formes de salutation. Les organisateurs du congrès devaient la préciser : Au moment de la salutation de la paix du prêtre, tous ceux qui participent à la célébration du saint sacrifice se donnent la main [3]. Et dans le *Lieder- und Gebetbuch*, une rubrique prescrit : après cette salutation de la paix (du prêtre) nous nous donnons la paix en nous donnant la main des deux côtés [4]. Enfin pendant la cérémonie au moment de la paix, un commentateur liturgique (!) nous invitait en effet

1. Plus exactement dans les catégories allemandes : *Pontifikalamt* 75, *Pontifikalmesse* 17, *Amt mit mehrstimmigem Chorgesang* 36, *Choralamt* 24, *Amt mit deutschen Liedern* 54, *Betsingmesse* 47, *Gemeinschaftsmesse* 47, *gemeindliche Stillmesse* 9.

2. H. Graf, *l. c.*, p. 81.

3. *Pro mundi vita*, éd. Generalsekretariat, p. 22.

4. « Nach dem Friedensruf spenden wir uns einander gemäss den Worten des Vorbeters die Pax durch beiderseitiges Händereichen » (*Lieder- und Gebetbuch*, p. 113).

à « nous donner la main de gauche et de droite de façon à former une chaîne *comme on est habitué à le faire dans les mouvements de jeunesse* ». Cette façon de faire nous a paru absolument choquante. En utilisant ce signe par lequel les jeunes expriment leur amitié et leur camaraderie, n'est-ce pas, plutôt que la paix du Christ, cette camaraderie que nous évoquons ? Ne confondons pas ces deux réalités dans un même signe. Pour signifier la paix du Christ il y a un signe traditionnel ; si l'on croit devoir en introduire un nouveau, qu'on pense avant tout à exprimer cette paix du Christ [1].

Nous ne pouvons omettre de signaler qu'il y eut aussi au congrès un certain nombre de liturgies pontificales dans les différents rites orientaux, liturgies qui ont été fréquentées par un grand nombre de fidèles avec beaucoup de piété. Il serait injuste d'y voir un jeu liturgique offert à la curiosité de la masse, ou une manifestation apologétique, visant à faire concurrence aux églises orientales non-unies. Bien au contraire, le désir était de donner aux chrétiens orientaux une place d'honneur, en se rappelant, en cette occasion, ces frères orientaux que la séparation écarte. Il y eut le samedi soir sur la *Theresienwiese* une grande liturgie pontificale en rite byzantin, présidée au trône par Sa Béatitude le Patriarche Maximos IV. On a pu regretter que le légat apostolique n'ait pas tenu à y être présent. Regrettons aussi, du point de vue liturgique, de devoir faire quelques réserves concernant la distribution de la communion. Au moment de celle-ci, des prêtres latins en ornements latins se dispersèrent parmi la foule pour donner l'Eucharistie sous la forme latine, sans qu'aucun fidèle de l'assistance n'ait reçu les saints dons du célébrant ou des concélébrants suivant le rite de la cérémonie, à savoir sous les deux espèces. C'eût été pourtant là une excellente occasion d'insérer, dans un congrès eucharistique, la restauration dans toute sa plénitude de la participation au corps et au sang du Christ. Sans doute, des raisons pratiques ont présidé à cet

1. Nous parlions d'un « commentateur liturgique » ; ce personnage non-liturgique, prétendant remplacer tous les ministres à la fois, était particulièrement actif à Munich. Aux commandes des hauts-parleurs il alla jusqu'à étouffer la voix du célébrant, du diacre et du chœur, pour nous servir ses propres réflexions liturgiques.

arrangement ; il dérogeait en plus au conseil renouvelé par l'encouragement récent d'un pape, à distribuer aux fidèles des parcelles consacrées à la messe à laquelle ils assistent.

IV. L'ASPECT ŒCUMÉNIQUE.

Le Congrès eucharistique a eu lieu dans un pays où catholiques et protestants vivent côte à côte, généralement dans une bonne entente. Aussi la lettre pastorale des évêques allemands insistait-elle sur le fait que le congrès n'était dirigé contre personne, et qu'il ne fallait pas le comprendre comme une manifestation contre ceux qui professent une autre opinion [1]. Au contraire, on avait pris clairement conscience de cette présence, protestante et on voulut la respecter : « Beaucoup parmi nous, fut-il dit, savent déjà qu'un événement aussi spécifiquement catholique que le congrès eucharistique est désormais inconcevable sans les frères séparés. Il est vrai que ceux-ci ne participent pas à notre procession dans nos rangs, et qu'ils ne s'agenouillent pas devant le Saint Sacrement pour l'adorer. Mais ils sont là, d'un œil éveillé, critique et interrogateur. Car ils veulent apprendre, dans une activité centrale de la vie catholique, ce qui en est de la foi et de la dévotion de cette ancienne Église, qui les invite à la table du Seigneur dans une communion indivise » [2]. Le mouvement très actif de l'*Una Sancta* entreprit de son côté d'organiser une session à l'intérieur du congrès, où prirent la

1. « Ainsi le Congrès ne s'élève contre personne, ni contre un adversaire politique, ni contre quiconque pense autrement en matière religieuse, mais il prie et offre pour tous, pour la vie du monde » (*Lettre pastorale* dans *Herder-Korr.* XIV, 3 [déc. 1959], p. 126 a).

2. Erwin KLEINE, *Weltkongress und ökumenisches Konzil*, dans *Der Weltkongress*, 1. Ausgabe, p. 14, col. 3. Cependant un petit malentendu semble se dissimuler dans le texte suivant : « C'est ainsi que la procession de la Fête-Dieu est mise en question par les non-croyants ainsi que par certains croyants, et le Congrès eucharistique, que nous célébrons cette année du 31 juillet au 7 août à Munich, est mis en doute. Disons d'abord un mot sur la société pluraliste de notre époque, qui est différenciée économiquement, sociologiquement et finalement religieusement, et dans laquelle vivent côte à côte des croyants de plusieurs confessions, des non-croyants et des incroyants. Cette communauté différenciée et, du point de vue religieux, souvent informe, ne devrait jamais être invoquée comme argument contre une manifestation publique de la foi ; car la forme de la communauté moderne exige, si elle veut avoir consistance,

parole, M. l'abbé Otto Karrer, sur le thème : *Eucharistie im Gespräch der Konfessionen*, et le R. P. Thomas Sartory sur celui-ci : *Eucharistisches Gedankengut bei unseren getrennten Brüdern* [1].

Même du côté protestant, l'annonce du Congrès ne resta pas sans être remarquée. L'attitude des protestants fut en grande partie dominée par les paroles de l'évêque Dietzfelbinger : « La célébration de l'Eucharistie, avec vitalité, joie et certitude

une grande mesure d'attention réciproque. Celle-ci ne doit pas être seulement prise par nos croyants, mais doit être exercée aussi de la part des autres croyants » (Du sermon radiodiffusé du Cardinal Wendel à l'occasion de la Fête-Dieu, imprimé dans *Münchener Katholische Kirchenzeitung* 53, 26 [26 juin 1960], p. 501 et repris dans *Echo der Zeit*, Sonderausgabe zum E. W. K., p. 2, col. 5). En effet cette mise au point semble s'adresser à la position de certains protestants, que nous trouvons formulée dans un contexte qui manque d'objectivité : « Toujours est-il que les évêques disent que 'Munich doit devenir une immense maison du Seigneur dans l'eucharistie'. On n'a donc pas tenu compte du sentiment des chrétiens protestants, qui ressentiront comme une aggression *(Angriff)* contre leur intelligence biblique de la sainte Cène une telle action cultuelle d'ordre spécifiquement confessionnel. Comme de soi les 220.000 chrétiens protestants de Munich sont englobés dans cet événement, qu'ils le veuillent ou non. Ils auront à se tenir coi dans un coin de la maison. Et encore cette attitude de ne pas s'associer à la manière romaine de vénérer le sacrement risque d'être interprétée comme une impolitesse... » (Kurt PETRY, *Weltfronleichnam* 1960, Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts XI, 1 [janv.-févr. 1960], p. 8 b).

1. Des représentants des églises protestantes y furent officiellement invités, parmi lesquels l'évêque Stählin, qui lorsqu'un des orateurs signala sa présence, fut longuement applaudi. A d'autres sessions parlèrent le Professeur Schlink de la faculté de théologie protestante de Heidelberg, ainsi que le Professeur G. Konidaris, de la faculté de théologie d'Athènes et le Professeur Exarchos de Thessalonique. — Dans plusieurs publications relatives au Congrès eucharistique, on put lire des contributions traitant de l'eucharistie et du rapprochement des Églises, par exemple : Erwin KLEINE, *Weltkongress und ökumenisches Denken*, dans *Der Weltkongress*, 1. Ausgabe, p. 14-15 ; Abt Emmanuel-Maria HEUFELDER, *Consecratio mundi*, dans *Echo der Zeit*, Sonderausgabe zum E. W. K., p. 2, col. 5, en allemand, en anglais et en français ; Dr. Albert BRANDENBURG, *Stunde der christlichen Einheit*, *ibid.*, p. 13 (également en allemand, en anglais et en français) ; Abt Emmanuel HEUFELDER, *Eucharistischer Kongress und getrennte Christenheit*, *ibid.*, p. 15 ; Prof. Dr. Franz RANFT, *Una-Sancta-Fragen und Aufgaben*, *ibid.*, p. 37-40. — Cette réunion du mouvement *Una Sancta* connut un succès inouï ; les conférences qui se tinrent dans la grande *aula* de l'université, durent être transmises par des haut-parleurs dans l'*auditorium maximum* et dans le grand hall ; on put évaluer les participants à plus de trois mille. A eux tous fut distribué gratuitement un cahier intitulé : *Ruf zur Una Sancta, Festgabe zum Eucharistischen Weltkongress, München* 1960, réunissant 24 articles concernant l'eucharistie et l'unité par des auteurs catholiques et protestants.

sera notre meilleure attitude »[1]. Notons que le dernier dimanche du Congrès, eurent lieu dans toutes les Églises protestantes des célébrations eucharistiques, concrétisant l'attitude ici marquée. Pour bien saisir la portée de ce que relève, dans le texte cité, l'évêque Dietzfelbinger, il faut savoir que l'eucharistie est, selon Luther, pour le pardon des péchés, et que, dans les siècles qui ont suivi la réforme, cette idée a pris le dessus dans la liturgie, donnant ainsi un caractère de tristesse à la célébration. C'est contre cet aspect du mystère qu'actuellement il y a dans le protestantisme une réaction tendant à en souligner le caractère joyeux, comme on le voit dans ce texte. Pour certains même, ce congrès fut l'occasion d'un examen de conscience, qui porta sur les points suivants : sommes-nous désireux de participer à la cène eucharistique ? Sommes-nous conscients d'être des membres de notre Église ? [2] Il s'en faut pourtant qu'il n'y ait eu de pierre d'achoppement. La principale fut le terme de « Fête-Dieu mondiale » *Weltfronleichnam*, par laquelle le Congrès fut quelquefois désigné. Et ceci, non pas parce que les protestants rejettent cette dévotion, mais parce qu'ils se rappellent à cette occasion le chapitre V de la 23me session du Concile de Trente qui voit dans la Fête-Dieu « le souvenir du triomphe de Jésus-Christ sur la mort, de la vérité sur le mensonge et l'hérésie, afin que ses ennemis, à la vue d'un si grand éclat et de cette joie universelle des fidèles, ou restent déconcertés, ou plutôt viennent à la résipiscence »[3]. Mais ils savaient très bien que telle n'était pas l'intention du congrès [4] et leur protestation était dirigée uniquement contre le terme *Weltfronleichnam*.

1. « Die lebendige, frohe, gewisse Feier des hl. Abendmahles in der Evangelisch-Lutherischen Kirche ist die beste Begegnung » (*Rundschreiben des Landesbischofs D. Dietzfelbinger* vom 10. März 1960, cité dans Bernhard KLAUS, *Die Eucharistische Bewegung im Lichte des Evangeliums*, Materialdienst..., XI, 3 [mai-juin 1960], p. 50 a).

2. Bernhard KLAUS, *l. c.*, p. 50.

3. Ce texte est cité deux fois dans une traduction indépendante dans *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts* XI, 2 (mars-avril 1960), p. 34 a et dans Kurt PETRY, *Weltgfronleichnam* 1960, Materialdienst... XI, 1 (janv.-févr. 1960), p. 6 b.

4. « On doit vraiment saluer comme de bon augure le fait que les évêques allemands considèrent comme nécessaire de se distancer visiblement de la formulation tridentine en vue du prochain Congrès, quoiqu'ils la désignent plusieurs fois comme « Fête-Dieu universelle » (K. PETRY, *l. c.*, p. 7 b).

CONCLUSION.

Nous avons tâché de comprendre la signification du Congrès eucharistique de Munich 1960, en en analysant les éléments constitutifs. Que faut-il en retenir ?

1. Le congrès a été interprété comme *statio Orbis*. Ainsi, sa signification n'était plus de promouvoir la dévotion envers l'Eucharistie, mais tout simplement de réunir les fidèles du monde entier pour la célébration du sacrifice eucharistique.

2. Le thème *pro mundi vita* exprimait le lien entre l'Eucharistie et le monde *(Weltzugewandtheit)*, tandis que le caractère eschatologique (la célébration de l'eucharistie dans l'attente du Seigneur) est demeurée à l'arrière-plan.

3. Même si effectivement le culte d'adoration est entré en concurrence avec le sacrifice eucharistique, il est certain qu'on avait l'intention de mettre celui-ci au centre.

4. Le congrès a tout fait pour que ses manifestations conduisent à l'intériorité. Il était libre de tout caractère politique.

5. Le congrès a eu une signification œcuménique, par le fait que catholiques et protestants ont respecté mutuellement la présence de l'autre, et tout spécialement par le témoignage de la session du mouvement *Una Sancta*.

Enfin, nous nous sommes demandé comment il faudrait appeler ce congrès. Pouvait-il encore s'appeler « congrès eucharistique » dans le sens traditionnel ? A-t-il réalisé entièrement son nom de *statio Orbis* ? Ou pouvait-il être compris par beaucoup comme un *Katholikentag* du monde entier ? Le prochain congrès en fera le jugement. Son nom sera-t-il : 38me congrès eucharistique mondial ? sa substance : dévotion eucharistique ? Ou s'appellera-t-il : 38e *Statio orbis catholici* se manifestant entièrement comme piété d'Église ?

D. A. TANGHE.

Réactions luthériennes aux thèses sur l'Eucharistie.

La publication des huit thèses sur l'Eucharistie auxquelles a abouti, à Arnoldshain en 1957, la commission de la sainte Cène de l'Église évangélique en Allemagne (EKD) [1], a provoqué un débat eucharistique dans les Églises protestantes de ce pays tel qu'on n'en avait plus vu depuis longtemps. Les réactions les plus nombreuses sont venues du côté luthérien. On devait s'y attendre, car le climat théologique des thèses devait passer pour trop « réformé » aux yeux des luthériens, et, en conséquence, le résultat acquis leur paraîtra une base trop fragile pour une entente entre les Églises issues de la Réforme.

DÉCLARATION DE LA COMMISSION THÉOLOGIQUE LUTHÉRIENNE.

L'organisation qui groupe le plus grand nombre des Églises luthériennes d'Allemagne, la *Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands* (VELKD) et est, comme on sait, l'un des membres de la EKD, a pris position, par l'intermédiaire de sa commission théologique, les 11 et 12 octobre 1959 [2] vis-à-vis des thèses d'Arnoldshain. Cette commission souligne l'importance de l'accord heureusement obtenu, car les exigences de l'exégèse critique, dont les thèses tiennent compte, pouvaient laisser craindre une issue négative ; en effet, « l'exégèse moderne comme telle... ne peut pas surmonter les différences doctrinales du XVIe siècle », et la confrontation du bibliste avec le théologien et l'historien s'avère nécessaire.

1. Texte et commentaire dans *Irénikon*, 32 (1959), pp. 165-177.
2. *Die WELKD zu Arnoldshain*, dans *Evang.-Luth. Kirchenzeitung (ELKZ)*, 14 (15-1-1960), pp. 17-19.

Les thèses sont susceptibles d'interprétations différentes. Une manière luthérienne de les comprendre est possible, mais elle exige de nombreux présupposés. Le luthérien affirme l'*institution de l'Eucharistie (Thèse I)* « dans la nuit dans laquelle Jésus Christ a été livré ». Si *la Sainte Cène... fait partie des moyens par lesquels le Christ nous approprie les dons de l'Évangile sauveur (Thèse II,* 2), « elle est aussi un moyen particulier : la particularité en plus, que le Christ donne à son Corps et à son Sang ». Ces *prières et actions de grâces* avec lesquelles le *pain et le vin sont pris* (*Thèse III,* 3) comprennent « les paroles de l'institution ». La thèse IV est précisée ainsi : « Dans la Sainte Cène, Jésus-Christ se donne, en ce sens qu'il donne son Corps et son Sang de manière que ceux qui mangent le pain et boivent le vin, reçoivent en vertu des paroles de l'institution son Corps et son Sang... L'intelligence des paroles de l'institution implique que dans la donation et la réception de la Sainte Cène le pain est le Corps du Christ et le vin est le Sang du Christ... Le Christ se donne à tous et est reçu par tous, même si les fruits de la Sainte Cène ne sont que pour le croyant ».

Rien qu'avec ces précisions, les thèses pourraient être reçues par la foi luthérienne ; la commission rejette expressément les interprétations contraires et elle reproche aux thèses leurs imprécisions. « Certaines formulations, y est-il dit, se lisent comme un compromis, soigneusement équilibré, entre des éléments de la doctrine luthérienne et de la doctrine réformée de la Sainte Cène, de sorte que les oppositions loin d'être résolues, semblent plutôt recouvertes ». Pour cette raison donc, les thèses n'ont guère de chance d'être reçues par les Églises luthériennes, ni d'acquérir pour elles une valeur symbolique. Et la commission ajoute : « On peut se demander si la méthode des thèses permettra d'obtenir des énoncés doctrinaux normatifs et ecclésiaux. Car un symbole de foi n'est pas seulement une reddition de comptes sur ce que nous percevons aujourd'hui comme Bonne Nouvelle, mais aussi un énoncé de ce que, dans la continuité de l'Église, nous croyons, enseignons et professons ». La phrase d'introduction des thèses avait été en effet : « Quel nous paraît être, *en tant que membres de l'Église une et apostolique*, le contenu décisif du témoignage biblique sur la Cène ? » La réaction de

la commission luthérienne pose le problème de l'insertion du chrétien dans la communauté ecclésiale concrète d'aujourd'hui en continuité avec l'Église une et apostolique, et donc le problème de la Tradition.

Écriture et Confession de foi.

H. Gollwitzer, l'un des signataires des thèses, a fait remarquer que « Confession de foi *(Bekenntnis)* traditionnelle et exégèse moderne s'interrogent réciproquement » [1]. De fait, le dilemme entre Écriture et Confession de foi domine tout le débat autour des thèses d'Arnoldshain. On admet que les thèses n'ont pas voulu éviter la tension réelle qui existe entre ces deux pôles, mais on déplore qu'elles ne rendent justice ni à l'Écriture ni à la doctrine traditionnelle. Sans aller jusqu'à accuser les signataires des thèses de « s'être déliés des liens de leur confession », comme le font les *Brüderkreise* luthériens [2], les réactions luthériennes forment comme une profession de foi en la doctrine exprimée par les Écrits symboliques. La direction des *Églises luthériennes libres confédérées*, par exemple, « espère que les Églises seront stimulées, avec un nouveau courage et une joie nouvelle, à scruter le témoignage de l'Écriture sur le sacrement du Corps et du Sang du Christ » ; mais elle dit aussi : « Par le manque de clarté et le sens équivoque des thèses, nous sommes contraints, spécialement en notre époque, de nous en tenir à la Confession de foi, soutenue par une joie croyante et reconnaissante envers la Confession d'Augsbourg et le petit catéchisme de Luther » [3].

Cependant, rien n'est acquis si on se contente de se retrancher derrière l'autorité des Écrits symboliques et si on refuse de considérer les thèses d'Arnoldshain autrement que comme un ennemi introduit dans le camp du Christ. Elles constituent, malgré tout, un appel aux Églises de la Réforme pour que celles-ci prennent

1. H. Gollwitzer, W. Kreck, H. Meyer, *Zur Lehre vom Heiligen Abendmahl*, Munich, 1958, p. 21.
2. *Einspruch der Lutherischen Brüderkreise Deutschlands*, dans *ELKZ* 13 (1-5-1959), pp. 141 sv.
3. *Stellungnahme der Kirchenleitung der Verbündeten Lutherischen Freikirchen*, dans *Lutherischer Rundblick*, 8 (1960), mai, p. 98.

mieux conscience *(Neubesinnung)* de leur responsabilité doctrinale en matière eucharistique.

W. Andersen, recteur de l'*Augusta* de Neuendettelsau [1], a montré en quoi les thèses forment un appel aux Églises pour tenter de sortir du chaos doctrinal » *(Lehrchaos)*. L'Église doit comprendre qu'en premier lieu, dans la Sainte Cène, comme dans le baptême, « quelque chose est à accomplir, non à enseigner ». Il s'en suit que l'effort exégétique ne peut se faire qu'« avec l'intuition que, depuis les temps qui nous sont connus, la Sainte Cène a été célébrée dans les communautés chrétiennes ». On ne peut exclure d'autre part la possibilité « que la Sainte Cène, en tant que fait contingent, ait été comprise et interprétée déjà différemment dans les écrits apostoliques ». Sur le plan doctrinal, en raison de la priorité du fait de la Cène, est-il possible de distinguer entre *enseignement* et *dogme*, dans la responsabilité en matière eucharistique dont nous avons parlé, sans sombrer dans le relativisme ? W. Andersen nous soumet une série de réflexions d'ordre méthodologique du plus haut intérêt. « L'enseignement, dit-il, est la constante de l'Église. Il plonge ses racines dans la tradition apostolique et en déploie la richesse... Il fait corps avec la foi, et est pour celle-ci salutaire (*I Tim.* 1, 10), car la foi risquerait de s'égarer en crédulité... Le dogme n'est ni le contenu ni l'objet de la foi... il en est l'enveloppe ». L'enseignement existe depuis les origines de l'Église ; les dogmes sont venus au cours des siècles. Non qu'ils soient étrangers à l'Évangile ; au contraire, « ils n'ont d'autre sens que de combattre tout danger étranger *(Überfremdung)*. Il faut les prendre comme des définitions de la foi ».

On devrait examiner, dit W. Andersen, la relation entre Écrits symboliques, enseignement et dogmes, et il pense que enseignement et dogme sont constitutifs du *Bekenntnis*. On constaterait ainsi « que le petit Catécnisme est plus proche de l'enseignement, tandis que la *Formula Concordiae* est beaucoup plus du genre spéculatif se servant d'arguments rationnels pour maintenir la raison dans ses limites ».

1. *Die Arnoldshainer Abendmahlthesen als eine Herausforderung an die Kirche und ihre Theologie*, dans *ELKZ* 13 (15-6-1959), pp. 181-186.

De telles considérations facilitent au luthérien une attitude plus positive vis-à-vis des thèses d'Arnoldshain. Car celles-ci veulent être « une parole d'enseignement, de pastorale ». En conséquence, elles sont plus faibles là où elles veulent être plus dogmatiques, comme dans les thèses IV et V. Mais cet enseignement, cette pastorale, est aujourd'hui d'autant plus nécessaire que l'exégèse n'aboutit pas à une doctrine eucharistique unique. Cet état de choses explique la tendance à attribuer aux Écrits symboliques une valeur normative absolue. Là n'est pas la solution ; W. Andersen le dit et le redit. Une telle méthode n'est pas infaillible et soutient le triomphe de la raison tout autant que l'exégèse critique, car la vérité, qui est Jésus Christ, n'est pas simplement « biblique » ni « réformée ».

Il y a lieu de se réjouir de ce que le problème de l'Écriture et de la Confession de foi ait été abordé dans les thèses d'une manière nouvelle. Celles-ci ne sont ni Écrit symbolique ni catéchisme, ni écrit dogmatique, ni kérygme pastoral, mais un document d'étude, de méthode œcuménique et dont le résultat révèle l'effort patient et tenace que requiert tout travail de rapprochement.

La doctrine luthérienne.

Cependant, la fidélité aux Écrits symboliques révèle avec clarté les points de doctrine communs aux luthériens. En effet, les réactions aux thèses d'Arnoldshain accusent une insistance particulière sur quatre notes de la doctrine eucharistique luthérienne. Elles découlent de la foi en la présence réelle [1] :

1. Le *Proprium* de la Sainte Cène. L'Eucharistie est une forme tout à fait unique de la réception du salut. Le Christ est présent, non seulement comme dans d'autres actes du culte par « la Parole dans l'Esprit Saint », mais de telle façon qu'il nous donne à manger et à boire, d'une manière corporelle, son Corps et son Sang.

1. Cfr l'excellent exposé du Dr. Gertrude Reidick, *Zur Diskussion über die Arnoldshainer Abendmahlthesen*, dans *Una Sancta*, 15 (1960) juin, pp. 166-202.

2. Il découle de là premièrement la *manducatio oralis*. C'est par nos lèvres que se fait cette réception.

3. Il en découle deuxièmement la *manducatio impiorum*. Tous ceux qui mangent et boivent ce pain reçoivent le Corps et le Sang du Christ, les uns pour leur salut, les autres pour leur condamnation.

4. Le *Proprium* de la Sainte Cène suppose une *consécration*. Le terme est employé fréquemment. La commission théologique de la VELKD rejette l'opinion qui tente de déprécier la nécessité d'un acte consécratoire particulier [1], par crainte de l'idée de la transsubstantiation. Il se passe quelque chose avec les éléments eucharistiques, de telle sorte que « nous entendons les paroles : Ceci est mon Corps, ceci est mon Sang, et que nous recevons ce que nous disons » [2].

Les *Brüderkreise* vont très loin dans l'explication dogmatique (et sont très proches de la transsubstantiation catholique). W. Andersen leur demande comment ils ne se sentent pas en contradiction avec les Livres symboliques sur lesquels ils s'appuyent [3]. Nous le voyons : s'il n'est pas question d'en venir aux spéculations théologiques des catholiques, une trop grande crainte de celles-ci risque d'évacuer la doctrine de la présence réelle telle que la tradition luthérienne la comprend. Cette position moyenne est justifiée par le souci de fidélité à l'Écriture. On tient à la fidélité absolue *(vere, realiter et substantialiter)* de la présence du Christ à cause de ses paroles, mais on se méfie des précisions philosophiques parce que, trop humaines, celles-ci risquent de déformer la portée de ces paroles divines. G. Ziemer [4] place la présence réelle dans la perspective de l'Incarnation et conclut à la nécessité de tenir la doctrine de la présence personnelle du Christ glorieux céleste, de la *res* de son Corps et de son Sang.

1. P. ex. H. GOLLWITZER, *l. c.*, p. 26. Cfr *ELKZ*, 14 (1960), p. 18.
2. *Luth. Rundblick*, *l. c.*
3. *Wohin soll der Weg gehen?* dans *ELKZ* 14 (1-3-1960), pp. 73-75, réponse à H. J. HUHNKE, *Zum Gespräch über die Arnoldshainer Thesen*, dans *ELKZ*, 13 (1-12-1959), p. 380.
4. *Realpräsenz oder Personalpräsenz?* dans *ELKZ* 13 (15-5-1959), pp. 153-156.

Histoire et Kérygme.

Une cinquième note, plus générale, doit être relevée : l'insistance sur le *fondement historique* de l'institution de la Sainte Cène. Elle s'élève contre toute tendance — qui apparaît par exemple chez Bultmann — à minimiser ou à évacuer la base historique de la révélation pour ne retenir que son caractère kérygmatique. Pour les Églises luthériennes, comme pour l'Église catholique, la foi eucharistique se base sur les faits et gestes du Jésus historique et sur la continuité entre l'Évangile de Jésus et le kérygme apostolique. Le motif de cette insistance est biblique : la valeur des paroles du Christ sur le pain et le vin, et son ordre de refaire ses gestes.

Or, c'est en connaissance de cause que la Thèse I, 1 passe sous silence les mots « la nuit dans laquelle Jésus a été livré ». Si P. Brunner considère cette omission comme « une certaine faiblesse dogmatique », Gollwitzer, par contre, se félicite que, par cette omission, la thèse évite « la naïve opinion historique ».

La réaction s'est donc fait sentir. Les thèses d'Arnoldshain seraient « un acte révolutionnaire dans l'histoire de la doctrine chrétienne de la Sainte Cène » [1]. L'attitude de réserve des thèses serait à chercher dans l'incertitude exégétique du récit de l'institution [2]. Mais la prise de position des signataires « n'est pas tellement une prudence académique dans le jugement, mais bien plutôt la dogmatisation d'une situation exégétique, car on a voulu faire un travail doctrinal » [3]. Ce qui fait dire aux *Brüderkreise* qu'au lieu de la Confession de foi, qui est un guide autorisé

1. A. Kimme, *Extra controversiam?* dans *ELKZ* 13 (1-4-1959), pp. 101-103.

2. C. M. Haufe, *Ergebnisse heutiger exegetischer Bemühungen um das Abendmahl*, dans *ELKZ* 13 (1-6-1959), p. 168, fait le point des positions de l'exégèse. La note d'introduction reconnaît « qu'aujourd'hui aucun accord sur l'intelligence de la Sainte Cène n'est à réaliser par la voie de l'exégèse scientifico-théologique. Il faut donc considérer l'essai d'arriver par ce chemin à une unité ou un accord comme ayant échoué. Il est manifeste que les différents résultats exégétiques des théologiens et savants sont déterminés et marqués par la tradition confessionnelle de laquelle ils sont issus ».

3. A. Kimme, *l. c.*

pour l'intelligence de l'Écriture, c'est « l'a priori de l'infaillibilité des méthodes scientifique modernes » qui est venu [1]. On revient à la question déjà touchée plus haut : le lien confessionnel détermine la position dogmatique. « On ne peut faire de la théologie sans être lié à la confession de l'Église », dit fort à propos W. Mundle [2]. Or cette foi des Églises de la Réforme inclut que l'Écriture est *norma normans*, et donc que l'Écriture permet une exégèse qui ouvre à une intelligence unique de l'Eucharistie. Une telle intelligence n'est possible qu'en continuité avec la tradition apostolique, les Apôtres étant les témoins de l'Évangile, appelés et authentifiés par le Seigneur ressuscité.

C'est précisément dans ce contexte que les thèses d'Arnoldshain amorcent une voie nouvelle. On était habitué à mener la discussion eucharistique sur la base des Confessions de foi. Les thèses présupposent une double option : celle d'avoir préféré se mettre à l'écoute pure et simple de la parole de Dieu au lieu de se référer à la base confessionnelle, celle ensuite d'avoir placé l'eucharistie dans la perspective kérygmatique, au-delà de l'alternative « histoire ou mythe », avec insistance sur la note d'« eschatologie en réalisation ». « Dans ce qui se fait maintenant (dans l'eucharistie) se dessine une réalité future et celle-ci englobe déjà l'action actuelle » [3]. Les résultats obtenus sont sans doute moins impressionnants que ceux qu'on obtiendrait par une confrontation « confessionnelle », mais ils laissent la possibilité de mises au point et ne ferment pas la porte à un dialogue futur.

On risquerait fort de méconnaître le sens et la valeur des thèses d'Arnoldshain si on ne voit pas la méthode et le climat nouveaux qui les caractérise. « Elles ne sont pas un compromis entre deux lignes dogmatiques différentes », dit un théologien aussi autorisé que Paul Althaus [4]. Elles se placent sur un autre

1. *ELKZ*, 13 (1-5-1959), p. 141.

2. *Die Einheitlichkeit des neutestamentlichen Abendmahlszeugnisses*, dans *ELKZ*, 13 (1-6-1959), pp. 165-168.

3. W. Metzger, *Rückkehr zum Ursprung*, dans *ELKZ*, 13 (1959), n° 18, p. 293-300.

4. *Arnoldshain und das Neue Testament*, dans *ELKZ* 14 (1960), n° 3, p. 33-37. Cfr J. Meister, *Hermeneutische Einsichten aus dem Abendmahlsgespräch der Evang. Kirche in Deutschland*, dans *ELKZ*, 14 (1960), n° 9, pp. 129-135 et Id., *Zum Stand des Abendmahlsgesprächs nach den Arnoldshainer Thesen*, *ibid.*, n° 13, p. 193-199.

plan que celui de la simple analyse dogmatique. Elles se contentent d'interroger, dans un sentiment de foi et avec les moyens dont nous disposons aujourd'hui, la parole de la révélation. En agissant de la sorte, elles sont plus fidèles aux principes de la Réforme que ne le serait une confrontation de théologie dogmatique.

Il est important de noter ce fait, car on voit ainsi que le protestantisme d'aujourd'hui, en vertu même de ses principes les plus chers, est susceptible de se ressourcer et de trouver des chemins nouveaux. Cela ne serait pas possible sans le climat œcuménique qui marque les différentes dénominations protestantes. Aussi les thèses d'Arnoldshain peuvent-elles compter comme le début d'un dialogue eucharistique proprement œcuménique.

D. N. EGENDER.

Chronique religieuse

I. LE CONGRÈS MONDIAL DE LA FÉDÉ [1]

Strasbourg, 17-31 juillet 1960.

En octobre 1957, nous trouvant à Rome au second Congrès mondial de l'Apostolat des Laïcs, nous avons eu le bonheur d'y lier des relations amicales avec le seul observateur protestant, un peu perdu parmi plus de deux mille participants catholiques de 80 pays : il s'agissait du pasteur H. R. Weber, directeur du Département du laïcat au C. O. E. ; il publia d'ailleurs un rapport fort intéressant sur ses impressions romaines (cfr *Ecumenical Review*, X, nº 3, avril 1958).

En juillet 1960 M. le pasteur Weber était à Strasbourg l'un des principaux « auctores intellectuales » de la plus grande *Teaching Conference* que la FÉDÉRATION UNIVERSELLE DES ASSOCIATIONS CHRÉTIENNES D'ÉTUDIANTS ait jamais organisée. Cette fois, ce fut à lui de nous découvrir, immergé au milieu de plus de sept cents participants protestants et anglicans, provenant de 68 pays et de tous les continents.

I. DE ROME (1957) à STRASBOURG (1960).

De Rome à Strasbourg les rapprochements m'ont frappé plus que les différences. Celles-ci, il est vrai, ne manquaient pas : Strasbourg fut un rassemblement d'étudiants et de leaders estudiantins (venus pour étudier), Rome fut davantage une conférence générale des mouvements et institutions d'apos-

1. Nous avions promis de revenir sur l'importante rencontre de Strasbourg en juillet. Nous remercions M. J. Grootaers de son exposé si détaillé et si suggestif que nous plaçons dans cette première partie de la Chronique. Les *Actualités* suivent, p. 501 (N. d. l. R.).

tolat laïque (présents pour témoigner). Grande différence, bien sûr, dans l'atmosphère psychologique et l'ambiance culturelle : la langue française prédominant à Rome et l'anglais à Strasbourg.

Cependant le thème fondamental de la conférence mondiale de Strasbourg rappelait celui de Rome : la mission de l'Église, confrontée au monde actuel, soumis à des changements radicaux. Le point de vue général fut analogue : la fonction missionnaire propre au laïcat. La conférence de Strasbourg faisait partie d'un vaste projet *Life and Mission of the Church* : annoncée par le Comité géneral à Tutzing (Allemagne) en 1956 et préparée depuis lors entre autres par l'importante conférence pilote tenue à Rangoon (Birmanie) en décembre 1958, la rencontre de juillet 1960 est appelée à se répercuter dans de nombreuses conférences régionales qui seront organisées de 1961 à 1963.

Certaines délégations avaient été préparées par des travaux préliminaires très approfondis ; dans certains pays il avait été procédé à des examens éliminatoires afin de désigner les meilleurs participants. Dès lors il était fatal que certains ressentent au début du congrès une certaine déception devant le niveau moyen des discussions et échanges de vue. Il semble bien que ce fut surtout parmi les délégations d'Europe qu'on trouva une préparation moins poussée. Le Congrès mondial de Rome, en 1957, a connu ce même *anti-climax* pour des raisons semblables. Il ne fallait rien en déduire quant aux résultats finals.

En ce qui concerne le « cléricalisme » du Congrès romain si apparent et même frappant pour les cisalpins, on pouvait être sûr de ne pas le subir sur les bords du Rhin : serait-ce pourtant exagéré d'avoir ressenti à la Conférence de Strasbourg un certain cléricalisme, non pas institutionnel mais d'ordre sociologique et de ce fait moins évident ? Il était perceptible pourtant et il fut perçu par de nombreux participants qui se plaignirent de ce que la majorité des participants étaient des pasteurs. Et l'apparition éphémère de Karl Barth à la tribune de Strasbourg a suscité un tel mouvement de déférence et d'admiration parmi les jeunes qu'il s'est trouvé quelqu'un pour dire que le *grand old man* avait été reçu avec la vénération dont on entoure la pourpre dans d'autres milieux !

II. Strasbourg et le C. O. E.

Ce n'est pas ici qu'il faut retracer l'histoire de la Fédération Universelle des Associations Chrétiennes d'Étudiants. Fondée en Suède en 1895, la « Fédé » — mieux connue sous l'abréviation anglaise : *W(orld) S(tudent) C(hristian) F(ederation)* — coordonne et stimule le travail d'étudiants protestants, anglicans et orthodoxes à travers le monde entier : dans les centres universitaires de soixante-dix pays, des étudiants chrétiens se trouvent réunis en groupes locaux, vastes ou restreints, afin de mieux confronter leur foi et les problèmes de leur milieu estudiantin. Le rôle essentiel joué par la W. S. C. F. au départ du mouvement œcuménique et pendant son développement des cinquante dernières années est suffisamment connu. On peut dire sans grand risque d'erreur que c'est la Fédé et le Conseil International des Missions qui ont fourni les cadres et les cerveaux dont le Conseil œcuménique des Églises avait besoin pour naître et exister.

D'un point de vue historique il serait fort intéressant de faire le point aujourd'hui de l'interaction continuelle entre la Fédé et son évolution récente d'une part et, de l'autre, le C. O. E. Pour nous, qui ne connaissons pas cette histoire de l'intérieur, un fait saillant retient l'attention : le *brain-trust* de la présente *Teaching Conference* de Strasbourg fut constitué principalement sinon exclusivement par les figures dirigeantes de Genève. Dans cette perspective, le congrès de Strasbourg nous a paru se situer à mi-chemin entre les deux autres réunions importantes de cet été : Lausanne et Saint Andrews.

L'Assemblée œcuménique de la Jeunesse européenne à Lausanne, du 13 au 24 juillet 1960, a voulu grouper près de quinze cents jeunes dont un tiers seulement provenait du milieu estudiantin, afin de préparer une relève très large un an avant l'assemblée générale du C. O. E. à New Delhi. On a d'ailleurs comparé « Lausanne 1960 » à « Oslo 1947 », qui avait rassemblé la jeunesse à la veille d'« Amsterdam ».

Saint Andrews (Écosse) fut le lieu d'un double rendez-vous :

au début du mois d'août une conférence de « Foi et Constitution », et, à partir du 15 août, le Comité Central du C. O. E., y tenait sa réunion annuelle pour entendre les différents rapports qui sont habituellement présentés et discutés en pareille occasion.

La conférence d'études qui a réuni à Strasbourg du 17 au 31 juillet près de sept cents représentants de la W. S. C. F. peut être située à mi-chemin entre Lausanne, qui fut au niveau d'une *opinion publique* déjà assez large, et celui de Saint Andrews, qui est du type d'une rencontre technique de *spécialistes mandatés*, ou, si l'on préfère : à mi-chemin des « jeunes » de Lausanne et des « patriarches » du Comité Central. Rien de plus caractéristique à cet égard que l'échange de télégrammes : l'Assemblée de la Jeunesse européenne adressant ses vœux à celle de Strasbourg joignit la référence *Matthieu* 11, 25 ; la Conférence de Strasbourg y répondit avec esprit d'à-propos, en renvoyant à *I Corinthiens* 14, 20.

Les trois conférences de cet été 1960 : Lausanne, Strasbourg, Saint Andrews étaient axées, de façon plus ou moins explicite, sur le programme à long terme du Conseil des Églises.

Il est permis de voir dans cette recherche de travailler plusieurs milieux à la fois, une vaste tentative de percée et une volonté délibérée de renouveau de la part du Secrétariat Général de Genève. Dès le début de la rencontre de Lausanne, le Dr. W. A. Visser 't Hooft posa la question en termes clairs : « Le mouvement œcuménique est-il en passe de devenir un rouage de l'ordre ecclésiastique établi, ou bien a-t-il encore gardé son caractère révolutionnaire des origines ? » (selon *Le Monde* du 23 juillet 1960).

III. Le Programme.

De ce qui précède on déduira facilement le niveau intellectuel élevé de la Conférence de Strasbourg. Le programme était constitué par un ensemble d'activités, qui, comme les engrenages d'une horlogerie bien réglée, s'emboîtaient les unes dans les autres. En ordre principal et sans nous attarder

aux aspects liturgiques et pastoraux de l'ordre du jour, on pouvait distinguer trois « étages » d'activités : d'abord une série imposante de cours d'introduction, dans le grand auditoire de l'École nationale des Ingénieurs de Strasbourg, ensuite une bonne vingtaine de séminaires, dont chacun était centré sur un aspect précis de l'un des grands thèmes, enfin trente-cinq *tutorial groups* (carrefours), cellules vivantes réunies chaque soir autour d'une personnalité éminente de la Fédération et sans programme intellectuel déterminé.

Voici un coup d'œil rapide sur le fonctionnement de ces rouages :

1° Les COURS comprenaient une première série de neuf leçons orientées vers un sujet central « Jésus-Christ et sa mission dans le monde » ; on y trouvait des orateurs tels que le président de la Fédé D. T. Niles (Ceylan) et le Bishop Lesslie Newbigin (du Conseil International des Missions), qui développèrent le sujet : « La réalité de Jésus-Christ » ; M. M. Thomas (Bangalore, Inde) et d'autres s'interrogèrent sur les révolutions sociale et intellectuelle de notre temps et sur leur signification pour la vie des Églises.

Une deuxième série de douze conférences concernait « Le Peuple de Dieu, mission et renouveau de l'Église ». C'est dans cette partie centrale du programme que se placent les trois exposés du Dr. W. A. Visser 't Hooft que l'on pourrait résumer par le titre de sa première conférence : « Le Fils de Dieu, le Peuple de Dieu et le Monde de Dieu ». Dans cette série prennent place également les deux *outsiders* : le cours du R. P. Jérôme Hamer, O. P., représentant l'Église catholique, et le témoignage du pasteur R. Kenneth Strachan (missionnaire à Costa Rica) représentant « l'évangélisme conservateur », autrement dit le fondamentalisme, et parlant de « l'autorité du Saint-Esprit ». Enfin c'est dans ce deuxième cycle que viennent s'insérer quelques échappées historiques, notamment une conférence du professeur H. I. Marrou (de la Sorbonne) et du professeur Mikka Juva (de l'université de Turku, Finlande).

Une troisième série de neuf exposés explorait « Les tâches de demain ». Cette dernière série est en fait le second volet du

diptyque qui constitue la logique interne de tout le programme : « Le ministère du Christ à l'égard du monde, et notre vocation actuelle ». Vocation du laïcat aux frontières de l'Église et du Monde (par le pasteur H. R. Weber, Genève), rôle des étudiants chrétiens aujourd'hui (par le professeur John Deschner, Dallas, U. S. A.) ou encore, par d'autres orateurs, le témoignage chrétien soit dans une société marxiste, soit au milieu de l'Islam, soit dans une région à tension raciale, soit dans un « continent déchristianisé » (Amérique latine).

2° Il ne m'est pas facile de parler des SÉMINAIRES, puisque mon expérience très fragmentaire s'est limitée nécessairement à une partie seulement du groupe d'études consacré à l'apostolat du laïcat, dirigé par M. H. R. Weber. Il m'est donc impossible d'apprécier la réussite de ce travail en profondeur : d'une part j'ai eu l'impression que le travail préparatoire, antérieur au congrès, n'avait pas été aussi poussé par tous les participants que cela avait été demandé par les dirigeants, mais d'autre part il est possible que l'échange de vues ait apporté les éléments nouveaux que l'on espérait en tirer.

3° La réussite des TUTORIAL GROUPS dépendait en grande partie de la personnalité qui en formait nécessairement le pivot. Les membres de ces petits groupes furent sélectionnés de façon à réunir la plus grande variété possible de nationalités, confessions, centres d'intérêt, etc ... Ici aussi mon expérience limitée m'interdit des généralisations hâtives. Cependant mes impressions furent très favorables. Dans mon groupe, réuni sous la « paternité spirituelle » extrêmement attachante du pasteur Eugène Mallo (pasteur noir du Cameroun ex-français), le coude-à-coude fraternel fut une réelle réussite. Il semble que l'un des buts principaux de ces groupes était de donner libre cours à l'opinion publique de la conférence : ce but me semble avoir été pleinement atteint.

IV. Le Dr. W. A. Visser 't Hooft sur l'Una Sancta.

Je me rends parfaitement compte combien cette énumération aride dénature le visage vivant du programme de Strasbourg.

Un exemple pourrait peut-être rendre cette image plus conforme à la vie. Le Dr. W. A. Visser 't Hooft donna trois grandes leçons faisant suite ; elles étaient intitulées : « Fils de Dieu, Peuple de Dieu, Monde de Dieu », « La triple vocation chrétienne » et « L'*Una Sancta* et l'Église locale ». Cette dernière fut particulièrement caractéristique du désir d'approfondissement théologique du congrès : elle révèle en même temps les préoccupations théologiques foncières du secrétaire général du C. O. E.

L'Église, selon l'orateur, n'est pas une communauté fermée sur elle-même, toutes fenêtres closes, et préoccupée d'abord d'activités charitables. Il faut que l'Église locale soit vue davantage comme la part locale de l'*Una Sancta*. L'Église étant le peuple de Dieu et le corps du Christ, elle doit être consciente de la nouvelle ère qui vient. Il ne s'agit donc pas seulement de combattre l'analphabétisme œcuménique mais d'accéder à une conception saine de l'*Una Sancta*. Trop peu nombreux sont ceux qui voient l'Église comme le peuple même de Dieu. Croire en l'Église n'est pas croire à une utopie. Nous voyons les Églises divisées mais nous croyons que le Christ ne peut être divisé.

L'Église, ainsi poursuit le Dr. Visser 't Hooft, est une Église de pécheurs et dans la mesure où elle est une institution humaine, elle est déformée par le péché collectif. Par conséquent elle doit se renouveler sans cesse. Nous n'avons pas à nous détourner de notre propre Église parce qu'elle ne serait pas sans tache ; mais il est de notre devoir d'aider l'Église à se conformer à l'Esprit du Christ : *Ecclesia semper reformanda*, idée reprise récemment par le théologien catholique Hans Küng, pour le compte de sa propre Église.

Il appartient à la nature même de l'Église de se manifester dans une assemblée de croyants, concrète et locale, pour écouter la parole de Dieu, pour recevoir les sacrements et pour vivre en communion les uns avec les autres. Il m'est nécessaire d'entendre la parole proclamée par d'autres hommes afin d'être délivré de ma subjectivité et de réaliser l'objectivité de la parole elle-même.

Il peut paraître difficile de demeurer au sein de sa propre Église lorsqu'on a découvert les dimensions de l'*Una Sancta*. Cependant il faut renoncer à rechercher celle-ci ailleurs, par

exemple dans une Fédé ; car il nous faut demeurer au sein de nos Églises divisées. Toutes les Églises ont découvert que la division est un véritable problème ; la plus lente à faire cette découverte fut l'Église catholique, mais même elle vient de faire un important progrès à cet égard en créant un Secrétariat s'occupant spécialement des relations des « frères séparés » avec l'unité.

La tâche qui se trouve devant nous est de transformer les Églises qui ne sont pas prêtes encore à recevoir le don de l'Unité en des Églises qui seront prêtes à le recevoir. Notre difficulté réelle est en ce moment le fait que nos Églises n'ont pas réellement atteint la maturité nécessaire à cette unité. « How do you make Churches unitable ? » Le point principal est de nous aider les uns les autres à comprendre l'Église elle-même en tant qu'Église du Christ. Nous avons besoin d'Églises prêtes à écouter plutôt qu'à parler, disposées à être questionnées par les autres plutôt qu'à questionner les autres.

En écoutant cet exposé [1], que nous avons essayé de résumer ici, nous y avons senti l'animation spirituelle de toute une vie consacrée à la cause de l'Unité chrétienne. A l'occasion de cette conférence et de quelques autres échanges de vues, auxquels le Dr. Visser 't Hooft se prêta de bonne grâce, nous avons cru deviner une préoccupation majeure de renouveau au sein même de l'œcuménisme « institutionnalisé ». Certaines idées furent exprimées et répétées comme si après une période de consolidation organique et théologique, les milieux du C. O. E. désiraient éviter un certain affaissement du dynamisme initial.

Le fait de tendre à une meilleure coopération entre les Églises-membres est considéré comme totalement insuffisant. L'idéal prôné est celui de l'*Una Sancta* qui renvoie plutôt à une unité qui nous est déjà donnée dans l'unité du Christ Jésus.

Cet exposé du Dr. Visser 't Hooft nous est apparu un peu comme un examen de conscience qui nous touchait d'autant plus profondément qu'il était fait à haute voix et en toute simplicité. Il nous a surtout frappé comme tentative de percée

1. En moins d'une heure le conférencier n'hésita pas à citer de très nombreux auteurs catholiques contemporains : R. Guardini, Karl Rahner, Hans Küng, G. K. Chesterton...

afin qu'œcuménistes spécialisés et fidèles moyens des différentes Églises s'efforcent de se rejoindre. Il veut parer à un double danger : celui de voir les œcuménistes (en quelque sorte « de métier ») se couper des réalités de la vie quotidienne des Églises et celui de voir la plupart des fidèles ordinaires s'attacher à une conception dépassée de l'Église. *La fonction de l'Église locale n'est pas de répondre à un besoin personnel de religion; l'Église locale doit être davantage reliée à l'*Una Sancta *et à l'économie du salut universel.*

Les catholiques écouteront cet exposé avec d'autant plus d'attention qu'ils y reconnaîtront des problèmes qui leur sont familiers ; ils penseront spontanément à la distance trop grande qui, au sein de l'Église catholique, sépare d'une part le renouveau théologique, liturgique et biblique du dernier quart de siècle, souvent limité encore à quelques cercles restreints, et d'autre part toutes les opinions courantes concernant l'Église, la Bible et les sacrements qui ont la vie dure dans nos paroisses moyennes. Les catholiques un peu clairvoyants verront, eux aussi, la nécessité de rester proches de leur paroisse afin d'éviter le danger de déracinement dans des mouvements d'avant-garde, qui n'auraient pas assez prise sur la réalité ecclésiale ordinaire.

V. Relations avec les catholiques.

Disons dès l'abord qu'au chapitre des relations de la Fédé avec les catholiques, le congrès de Strasbourg présente un bilan extrêmement positif. On sait que *Pax Romana*, invitée officiellement à se faire représenter à Strasbourg, a délégué un groupe de dix observateurs, placé sous la responsabilité de Madame Hélène Morren, bien connue dans les milieux internationaux ; il a pu bénéficier de l'assistance théologique du R. P. Jérôme Hamer, O. P. qui se trouvait sur place comme conférencier invité par la Fédé [1]. Ces observateurs ne furent pas seulement

1. J'ai eu le privilège de faire partie de cette délégation très fraternelle et, en fait, très « catholique » car polyglotte et internationale (sept nationalités) intercontinentale (d'Europe, Asie, Amérique latine) ainsi que représentative de la théologie et du laïcat (trois prêtres et sept laïcs).

invités à assister aux grandes leçons publiques mais ils furent admis aussi à toutes les autres activités des groupes de travail. Cet accueil reçu de tous fut extrêmement fraternel et la confiance témoignée à l'égard des hôtes catholiques fut totale.

A l'atmosphère naturellement irénique des conférences et discussions publiques, il faut ajouter l'amitié qui nous fut témoignée à tout instant au cours des conversations privées innombrables, puisque les repas se prenaient en commun à la Cité universitaire de Strasbourg. Alors qu'au niveau des simples délégués on aurait pu s'attendre parfois à un malaise dû à la situation confessionnelle difficile de certains pays (par exemple l'Espagne), il faut dire que la bienveillance était générale. Ceci devrait nous inciter à un examen de conscience : sommes-nous certains que les participants à un grand congrès international catholique feraient montre d'une pareille maturité œcuménique à l'égard d'observateurs protestants ?

A deux reprises nous avons eu l'occasion de nous entretenir longuement avec M. Philippe Maury, secrétaire général de la Fédé [1], qui nous a confirmé le fait que les relations de la W. S. C. F. avec les catholiques n'ont cessé de s'améliorer. Le dialogue, selon lui, n'avait jamais été aussi large et si bien engagé que cette fois, grâce à *Pax Romana* et grâce surtout à Mgr Weber, évêque de Strasbourg, qui avait tenu à donner aux participants catholiques toutes les autorisations nécessaires et à recevoir lui-même les sept cents délégués du Congrès lors d'une réception officielle à Sainte-Odile. Ce geste ne manqua pas d'impressionner certains dirigeants estudiantins, notamment d'Amérique latine, qui découvrirent en Europe des relations interconfessionnelles fort différentes de celles de leur pays d'origine.

Le fait qu'une leçon d'un théologien catholique faisait partie intégrante du programme, comme conférence ordinaire, constituait, selon M. Maury, un fait nouveau : il s'agit de la conférence sur « L'Apostolat des laïcs » données par le R. P. Hamer, O. P. Autre fait nouveau : la participation plénière à toutes

1. Nous croyons savoir que depuis juillet 1960, M. Maury a été élu président de la Fédé.

les activités intellectuelles du congrès par les délégués de *Pax Romana*. Le secrétaire général de la W. S. C. F. y voyait le signe positif d'une évolution nouvelle.

Notons d'autre part que parmi les trente collaborateurs du volume préparatoire *History's Lessons for Tomorrow's Mission*, on compte cinq catholiques. Au niveau de « l'opinion publique » à la conférence nous avons été très frappé par le nombre de délégués qui spontanément nous ont parlé du travail d'avant-garde accompli par la pensée catholique à l'égard du problème du laïcat et de son rôle spécifique au sein de l'Église. Il s'agit là évidemment d'une opinion répandue dans des milieux protestants et anglicans extrêmement divers et éloignés les uns des autres. Par contre, la missiologie catholique semble totalement ignorée ; même les dirigeants du congrès semblaient tout ignorer de la ligne de conduite missionnaire préconisée par les Papes depuis quarante ans.

Enfin nous avons été surpris de la qualité et de l'esprit œcuménique de la plupart des délégations d'Amérique latine mais nous y reviendrons.

VI. Quelques caractéristiques œcuméniques d'un congrès mondial.

Il est toujours hasardeux de vouloir caractériser brièvement une grande rencontre internationale. Mais d'y avoir vécu une nouvelle « expérience œcuménique » [1], cela nous donne l'impression de pouvoir en décrire les lignes de force et quelques tendances parfois sous-jacentes.

Il faut parler ici de la perspective générale dans laquelle la Fédé semble parfois considérer les « autres ». On pourrait y distinguer d'abord un large courant œcuménique qui se trouve au centre du tableau où la Fédé se situe elle-même ; ce courant est limité et freiné à sa gauche par le fondamentalisme et à sa droite par le catholicisme romain. Ceci ne fut jamais posé de façon explicite mais était perceptible dans quelques détails

1. Une telle expérience se trouve décrite par le professeur L. A. Zander, *Vision and Action*, Londres, 1952, p. 205 et passim.

d'organisation et dans certaines prises de position par exemple dans certains passages de l'exposé de Valde Galland (Uruguay) sur la « Mission de la Fédé » ou, *in fine*, dans le chapitre de Sherweerd Reisner (p. 194) dans l'ouvrage : *History's Lessons for Tomorrow's Mission.*

1. *Un désir de renouveau.* Cependant c'est plutôt à l'intérieur même du mouvement qu'il faut rechercher les traits qui semblèrent dominer cette rencontre œcuménique. L'exposé du secrétaire général du C. O. E., que nous avons essayé de résumer ci-dessus, rend bien compte du désir de renouveau qui caractérise le Congrès de Strasbourg.

C'est encore le Dr. W. A. Visser 't Hooft qui écrivit le texte suivant, lequel servira de document préparatoire à la conférence mondiale de la W. S. C. F. : « Nous avons besoin de naître à nouveau à ce sentiment de honte, caractéristique de l'attitude des pionniers. Non la honte introvertie et passive qui ne sait que pleurer sur les péchés de la chrétienté, mais la honte active qui fait naître une sainte impatience et agite le cœur des hommes jusqu'à ce qu'ils aient apporté leur contribution particulière au renouveau œcuménique de l'Église.

» De même que, selon un mot célèbre, une nation ne peut être à demi esclave et à demi libre, de même les Églises ne peuvent continuer à être à demi œcuméniques et à demi isolationnistes. La percée victorieuse qui mène à une attitude pleinement œcuménique ne peut venir que d'une lame de fond parmi les membres des Églises eux-mêmes. C'est seulement quand la grande vision de l'*Una Sancta* surgira dans la vie des communautés et des paroisses — en particulier parmi la jeunesse — que le mouvement œcuménique deviendra vraiment dynamique » [1].

Mais il y eut davantage : il y eut deux autres facteurs importants qui firent sentir leur poids à Strasbourg : le facteur missionnaire et la question de l'intercommunion.

2. *Le facteur missionnaire.* On se souviendra du rôle décisif des Jeunes Églises à Édimbourg, il y a exactement cinquante

1. *News Sheets*, 1959, nº 2. Département de la Jeunesse, C. O. E. (Genève).

ans. Mais en 1910 les grandes nations européennes étaient à l'apogée de leur puissance industrielle et coloniale. Par contre, nous nous souviendrons de l'année 1960 comme d'une phase décisive dans l'émancipation politique de l'Afrique et de l'Amérique latine : le mois de juillet, au cours duquel la tension internationale fut accrue par la crise congolaise et l'affaire de Cuba, constitua la toile de fond de la conférence de Strasbourg. C'est là que nous avons eu sous les yeux le front de solidarité qui se forma spontanément entre la nouvelle génération universitaire, très impressionnée par la vague des jeunes nationalismes (arabe, panafricain, asiatique, sud-américain) et les Jeunes Églises qui supportent à contre-cœur l'héritage (plutôt historique qu'évangélique) des nombreuses oppositions confessionnelles européennes.

Il est évident que la position des Jeunes Églises d'Asie et d'Afrique se trouve profondément modifiée par l'évolution politique du monde. Dans le conflit général des générations, la jeunesse universitaire et les Jeunes Églises se découvrent du même côté du fossé.

« L'ère des missions est terminée de façon irrévocable », tel est le leitmotiv du chapitre important que le professeur Hendrik Kraemer a consacré aux « Implications missionnaires de la fin du colonialisme occidental et de l'effondrement de la chrétienté occidentale » dans le volume, déjà cité : *History's Lessons for Tomorrow's Mission.* Mais traduire dans les faits ce que la missiologie des théologiens a élaboré en chambre depuis un quart de siècle, ne va pas sans peine.

1° On est frappé de voir que la décolonisation se traduit toujours plus ou moins par une laïcisation du nouvel État et un certain danger d'affaiblissement institutionnel des Jeunes Églises. L'indépendance politique peut susciter d'ailleurs le réveil des anciennes religions autochtones. La vocation de vivre en *diaspora* dans un monde hostile ou simplement indifférent reprend force et vigueur ; de là aussi découle l'accroissement du rôle des laïcs chrétiens dans une société définitivement sécularisée.

2° Les Jeunes Églises semblent alors désirer relâcher cer-

tains liens avec les *sociétés* missionnaires occidentales et cherchent à resserrer leurs relations avec les *Églises* d'Occident. En repoussant le caractère européen de leurs origines historiques les Jeunes Église se découvrent entre elles et se voient plus proches les unes des autres qu'auparavant. Le scandale de la désunion en devient plus dramatique.

3° Les Jeunes Églises désirent vivement que les Églises et sociétés missionnaires d'Occident s'associent plus étroitement entre elles afin d'arriver à une coordination réelle non seulement en Asie et en Afrique mais également ... en Europe.

3. *La question de l'intercommunion.* Celle-ci n'a pas eu la vedette comme ce fut le cas à Lausanne ; elle n'en a pas moins influencé l'atmosphère.

Il y eut, à cet égard, une conférence du pasteur D. T. Niles, qui causa quelque sensation en s'en prenant avec vivacité aux participants qui avaient communié au service eucharistique du dimanche précédent mais n'avaient pas eu le courage d'en demander au préalable l'autorisation à l'autorité ecclésiastique dont ils dépendent ; il s'en prit expressément aux anglicans et estima qu'il valait mieux renoncer à l'intercommunion plutôt que de manquer à tel point d'audace et de logique.

De fait le service célébré selon la tradition de l'Église Réformée de France, fut organisé par la paroisse de Strasbourg adressant ses invitations aux participants de la Conférence. De différents côtés on me fit remarquer le progrès important réalisé depuis Amsterdam et Evanston, où l'intercommunion ne cessa de provoquer objections et controverses. Au-delà de tout confessionnalisme, ce fut l'Église locale qui, à Strasbourg, invitait et recevait non pas les représentants de l'une ou l'autre dénomination, mais les membres d'une *assemblée* réunie pour le service liturgique (en anglais : *congregation*).

Le pasteur D. T. Niles nous dit : « Nous avons atteint un équilibre ; maintenant nous devons recommencer la discussion à partir de cette base non pour reculer mais pour faire de nouveaux progrès ». Il semble, en effet, que même parmi les luthériens de Scandinavie, et les anglicans, la plupart des congressistes parti-

cipèrent à l'intercommunion [1]. Il n'a pas été possible d'obtenir une évaluation même approximative de la petite minorité d'abstentionnistes.

VII. Quelques conclusions.

Il est temps de conclure même si plusieurs chapitres importants de Strasbourg n'ont pas pu être abordés ici. Quant à ces conclusions et sans avoir aucunement la prétention de proposer un bilan, le congrès de Strasbourg nous a semblé largement « créditeur ».

1. *Tendances ecclésiologiques.* Nous y avons senti, dans un secteur très important du mouvement œcuménique, une vaste tentative d'approfondissement doctrinal et de renouvellement missionnaire. C'est en particulier dans le domaine de l'ecclésiologie que cette conférence, qui était, ne l'oublions pas, une *teaching conference,* nous a semblé faire progresser les divers représentants du protestantisme non « catholique ». Cependant il faut faire une première restriction en distinguant nettement les orateurs qui mettent l'accent sur la nécessité de *revaloriser* les aspects de la communauté ecclésiale (par ex. par de très nombreuses discussions, à tous les « échelons », sur le *ministère*) d'une part, et, d'autre part, les conférenciers, qui prêchant un nouvel engagement dans le monde, estiment nécessaire d'y mettre le « prix », notamment en *abandonnant* les structures et les fonctions traditionnelles de l'Église.

C'est en vain que nous avons attendu l'orateur qui aurait souligné la profondeur du lien qui relie l'engagement radical dans le monde à la revalorisation de l'*Ecclesia.* (Seul un délégué de l'Église orthodoxe apporta ce correctif devant l'auditoire restreint d'un séminaire).

1. En ce qui concerne les anglicans, il nous est apparu plus tard que cet esprit de « largeur » est propre aux milieux estudiantins britanniques affiliés au S. C. M. (membre Fédé) et n'est pas nécessairement partagé par l'ensemble des étudiants anglicans dont un nombre considérable, mais difficile à évaluer, se tient à l'écart du S. C. M. Nous y reviendrons brièvement.

Une seconde restriction nous est imposée par la question : dans quelle mesure les orateurs ne sont-ils pas plutôt représentatifs du C. O. E. que de la Fédé ? Si nous en jugeons d'après les réactions du public, la W. S. C. F. se montra orientée vers les questions concrètes de la coopération et du « Christianisme pratique », plutôt que vers des problèmes de doctrine. Les préoccupations religieuses majeures de la jeune génération ne sont pas d'ordre théologique : à Strasbourg, comme ailleurs, cela amena un clivage certain entre la « tribune » et le « parquet »...

2. *L'heure de l'Amérique latine.* Si cette heure sonne discrètement au sein des organisations internationales catholiques, elle est carillonnée à toute volée dans les milieux du protestantisme. A Strasbourg nous avons découvert pour la première fois un visage du protestantisme latino-américain que nous ignorions — pourquoi ne pas l'avouer ? — et qui nous est apparu sous un jour très constructif. Si notre participation au Congrès mondial de la W. S. C. F. n'avait eu pour résultat que cette seule découverte, nous nous estimerions très heureux.

Disons tout de suite que nous avons été surpris de l'ouverture œcuménique réelle de la grande majorité des délégués latino-américains, qui représentaient un protestantisme « historique » (non sectaire) beaucoup plus riche et vivant que nous ne l'avions imaginé. Sans préjuger du caractère représentatif de ce groupe pour l'ensemble du protestantisme d'Amérique Centrale et du Sud, il faut reconnaître les possibilités très larges de dialogue qu'il présentait. A diverses reprises ces délégués s'attachèrent à démontrer combien le catholicisme européen leur semblait proche, d'un abord fraternel et d'une haute animation spirituelle, tandis que l'Église catholique dans leur propre pays leur apparaissait encore souvent sous les traits décrits au XVIe siècle par Luther et les pères de la Réforme.

3. *Un humanisme technologique.* Dans un exposé qui fit grande impression le professeur Hans Hoekendijk (Utrecht, Pays-Bas) critiqua vivement l'organisation sociologique des Églises d'Occident relevant de façon typique de l'ère pré-industrielle et donc incompatible avec une insertion réaliste dans le monde contemporain. L'angoisse des Églises d'Asie et d'Afrique devant

les problèmes de l'industrialisation rapide dans leurs pays rejoignit à tout instant l'impatience des jeunes devant le manque d'adaptation sociologique des Églises occidentales, hypothéquées par le poids de traditions historiques. Nous en avons eu un écho particulièrement vivant lors d'un entretien passionnant du bishop Lesslie Newbigin et M. M. Thomas avec un groupe d'étudiants. Ce désir d'humaniser la nouvelle civilisation technologique fut une préoccupation dominante du Congrès de Strasbourg.

4. *Le caractère représentatif de la Fédé.* Afin de ne pas simplifier la réalité vivante, il faudrait voir dans quelle mesure la W. S. C. F., rassemblée à Strasbourg, est représentative pour l'ensemble du protestantisme et de l'anglicanisme universitaires [1].

Il va de soi que seule une étude approfondie de cette question pourrait apporter une réponse satisfaisante. Cependant certains contacts, postérieurs à Strasbourg, nous ont fourni des éléments disparates de réponse et nous ont fait découvrir des étudiants chrétiens restant en marge de la Fédé. En Grande-Bretagne de nombreux groupes confessionnels à convictions doctrinales plus marquées se sont distancés du S. C. M. (Mouvement des Étudiants Chrétiens), surtout depuis une quinzaine d'années ; tel est le cas de certains anglicans (de tendance « catholique ») et des adhérents de l'*Inter-Varsity Fellowship of Evangelical Unions*, venus d'horizons divers et engagés plus personnellement dans une foi vécue. Quant à l'Amérique latine, certaines informations semblent indiquer que le protestantisme sectaire (et populaire) est beaucoup plus répandu que celui des Églises historiques (et de milieu intellectuel) : si la situation est telle, la W. S. C. F. ne serait pas représentative du protestantisme latino-américain dans sa totalité.

Ces dernières considérations n'enlèvent rien à l'importance mondiale du travail de la Fédé : elles replacent dans un cadre plus large un compte rendu dont les nombreuses lacunes et le manque de nuances sollicitent l'indulgence du lecteur. Ce rap-

1. On me pardonnera de ne rien avoir dit ici, par manque d'informations, de la représentation orthodoxe, encore que le R. P. Jean Meyendorff ait été un orateur qui représenta brillamment la théologie de l'Orthodoxie.

port serait plus incomplet encore si son auteur omettait de dire ici qu'il considère sa participation à la conférence de Strasbourg, en juillet 1960, comme une grâce reçue avec reconnaissance.

Jan GROOTAERS

II. ACTUALITÉS [1]

Église catholique. — LES TRAVAUX DES COMMISSIONS ET DES SECRÉTARIATS PRÉPARATOIRES au IIe CONCILE œcuménique du Vatican ont été officiellement inaugurés le 14 novembre au cours d'une audience solennelle à Saint-Pierre. S. S. JEAN XXIII y a de nouveau exposé ses pensées et ses espoirs au sujet du concile futur, tout en traçant quelques directives pratiques aux membres et consulteurs présents de ces organismes [2]. A la différence d'avec les conciles du passé, préoccupés de tel ou tel point de doctrine ou de discipline, il s'agira maintenant « de remettre en valeur et dans toute sa lumière l'entièreté de la substance de la pensée et de la vie humaine et chrétienne ». Tout un matériel, fruit de recherches et d'études effectuées aux quatre coins du monde, servira de base au travail des commissions, lesquelles pourront d'ailleurs aborder encore d'autres questions jugées nécessaires ou opportunes, dignes d'être mises à l'étude. Le pape souligna ensuite que le concile s'occupera d'abord exclusivement de ce qui concerne l'Église catholique et son actuelle organisation interne. On voit nettement, d'après cette allocution, qu'un dialogue en fonction de la problématique des chrétiens séparés n'est pas envisagé pour le moment, du moins directement. Les travaux doivent être entourés d'une grande réserve et de discrétion : « Nous voulons espérer toutefois que ceux qui, sans partager intégralement la foi catholique, désirent avec loyauté et confiance des infor-

1 Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année

2 *OR*, 14-15 nov. ; *La Croix*, 16 nov. A cette séance inaugurale de la phase préparatoire du Concile avait préludé la veille, dimanche 13 nov., fête de saint Jean Chrysostome, une liturgie byzantine à Saint-Pierre, concélébrée par sept évêques orientaux, en présence du Pape qui, au cours de la célébration, prononça certaines ecphonèses.

mations sur les travaux du Concile, ne trouveront pas déplacée ni discourtoise notre invitation à attendre que les Pères et Consulteurs qualifiés par leur appartenance aux diverses commissions aient terminé leur travail et que tout soit prêt et mieux ordonné pour des contacts plus élevés. » Dans cet ordre d'idées le Saint-Père rappela l'existence du Secrétariat spécial pour les questions de l'unité chrétienne dont il confirma à cette occasion la tâche de répondre aux demandes d'information venant des frères séparés. C'est par ce Secrétariat que, dans la conjoncture actuelle, l'Église entend s'ouvrir à ceux « qui, tout en portant au front le nom du Christ, n'appartiennent pas à sa communion » ; elle entre ainsi dans un chemin nouveau, comme l'a expliqué Mgr J. G. M. WILLEBRANDS, secrétaire de ce Secrétariat, dans son discours d'introduction à la session de la Conférence catholique pour les questions œcuméniques tenue à Gazzada (Italie) du 19 au 23 septembre. A cette même occasion, S. Ém. le cardinal BEA, président, a insisté sur la nécessité qu'éprouve le Secrétariat d'être informé « de la situation œcuménique des divers pays et sur tout ce qui regarde les questions d'union et de relations entre catholiques et frères séparés, ainsi que de tous les événements et faits qui peuvent soit favoriser soit entraver l'activité du Secrétariat ». Celui-ci, « avec l'aide des membres et des consulteurs, s'efforcera d'examiner sereinement l'ensemble avec diligence pour élaborer des propositions concrètes à transmettre à la Commission centrale préparatoire ». L'extrême importance du rôle de ce Secrétariat n'échappera à quiconque est tant soit peu au courant des problèmes entre chrétiens séparés. Il y aura en effet peu de problèmes soumis aux commissions diverses dépourvus de quelque aspect d'ordre plus général et œcuménique. Il appartiendra sans doute au Secrétariat d'y être attentif et d'y apporter ses lumières afin que les travaux préparatoires, sans qu'il soit nui à la discrétion recommandée par Jean XXIII, ne s'accomplissent pas trop en vase clos [1].

1. Encore faudrait-il qu'on ait pleine confiance en la compétence et l'expérience des responsables de ce Secrétariat. Faisant allusion au premier communiqué assez laconique de la presse vaticane au sujet de l'annonce de la visite de l'archevêque de Cantorbéry au Pape, *The Tablet*,

Dans *Études*, 1er octobre 1960, le R. P. Robert ROUQUETTE se montre un peu effrayé à la perspective d'un Concile « composé d'un nombre énorme de Pères » ; on cite le chiffre d'environ trois mille. Étant donné que l'œcuménicité d'un concile n'est pas matérielle, l'auteur se demande « si une assemblée de quelques centaines de délibérants, désignés par leurs pairs et mandatés par eux, ne serait pas plus efficacement universelle qu'un immense rassemblement de plusieurs milliers de membres » (p. 105). On ajoute qu'il serait ainsi remédié à une disproportion dans la représentation de l'épiscopat provenant du fait que les évêques italiens seraient au nombre de 313, tandis que le reste de l'Europe n'en compte que 415, dont il est à prévoir que la plupart des évêques de l'Est seront dans l'impossibilité de venir [1].

Un INTÉRÊT croissant se remarque dans le peuple catholique pour tout ce qui concerne le futur concile. On se sent davantage « d'Église » et on ne craint pas de faire connaître ses suggestions et ses *desiderata*. C'est ainsi que les éditions Herder, en collaboration avec la rédaction de la revue *Wort und Wahrheit* qu'elles éditent, ont publié un recueil d'articles intitulé *Anregungen und Hoffnungen für das zweite Vatikanische Konzil* (Fribourg-en-Br., 1960). Les auteurs expriment le désir d'apporter leur contribution au dialogue qui se développe autour du futur concile et de son agenda. Ils estiment que cela ne peut pas être le monopole de la revue italienne *Civiltà cattolica* qui a cru pouvoir marquer de l'épithète un peu méprisante de « Cattolici d'oltralpe » des auteurs français donnant leurs avis et suggestions. Quant à eux, ils acceptent le risque de s'attirer

12 nov., dit que le Secrétariat avait composé d'abord un communiqué dans des termes beaucoup plus cordiaux, mais qu'à la Secrétairerie d'État on y a mis une sourdine. Un autre enchevêtrement de compétences — celui concernant l'usage de la langue vivante dans la liturgie byzantine — est encore trop présent à la mémoire pour qu'on n'ait pas quelques appréhensions à ce sujet. Cfr sur cette question un bon article du R. P. Néophyte EDELBY, « A propos d'une récente décision du Saint-Office. Liturgie en langue vivante », dans *POC*, juillet-sept. 1960, p. 227-244.

1. Parmi les cinq ou six volumes contenant les opinions des évêques, un volume spécial, de dimensions spéciales aussi, contient les opinions des évêques italiens. Cfr *The Tablet*, 29 oct., p. 1005.

des soupçons, mais désirent parler avec foi et avec amour de l'Église, conscients de leur responsabilité en tant que chrétiens. Ils attendent du concile non pas des traités dogmatiques subtils et spéculatifs mais plutôt une parole pastorale qui mettra en relief les grandes idées fondamentales communes à tous les chrétiens : La souveraineté de Dieu, la place unique et centrale du Christ dans l'œuvre du salut, l'Écriture comme source de vie chrétienne et ecclésiastique ; une parole enfin qui tienne compte de la situation très spéciale dans laquelle se trouve le peuple croyant d'aujourd'hui. En se référant à la chrétienté orientale, on attire aussi l'attention sur l'opportunité d'une certaine autonomie des Églises locales. On voudrait que la primauté papale manifeste davantage son contenu spirituel pour contrebalancer l'aspect juridique trop fortement accentué. On s'attend non seulement à des considérations théoriques sur les rapports entre la primauté et l'épiscopat, mais aussi à des directives pratiques dans un esprit collégial, qui feraient également place à des droits patriarcaux tels qu'ils ont existé et ont été reconnus jadis [1].

Maints auteurs catholiques ont exprimé le souhait que l'Église romaine, particulièrement à Rome, puisse apparaître au monde entourée de moins de pompe et de faste. On regrette aussi que l'*Osservatore Romano* n'ait pas toujours été fidèle aux consignes données par Jean XXIII au début de son pontificat en insistant sur une plus grande simplicité — en évitant les superlatifs — dans la relation des actes du Pape [2]. Il y en a qui ont même manifesté des appréhensions au sujet du « spectacle grandiose d'unité » annoncé pour le concile prochain et qui verraient plus favorablement les couleurs liturgiques ré-

1. Cfr Dr. J. C. GROOT, « Verwachtingen rond het komend Concilie », dans *Het Schild*, sept. 1960, p. 206-209.

2. Cela vaut aussi pour le reportage photographique qui est parfois de mauvais goût. On voudrait qu'à certains gestes et tableaux soient conservé leur caractère sacré et d'intimité. Ainsi à l'occasion de la messe byzantine du 13 nov. on voit des photos vraiment trop spectaculaires d'évêques gréco-catholiques pris isolément, faisant leur hommage au Pape en lui baisant respectueusement la main. A un journal qui, pour le dehors, représente le monde catholique, on souhaiterait volontiers un peu plus de pudeur et de psychologie.

duites au violet, et même la basilique Saint-Pierre fermée en signe de deuil pour l'absence de si grandes masses de chrétiens, en grande partie séparés par nos fautes et notre manque d'authentique humilité et charité. « Si je suis inquiet au sujet du futur concile — ainsi se termine un des articles que nous examinons ici — c'est parce que sans cesse la crainte m'envahit que la Curie romaine, au sens d'une vraie charité œcuménique, soit encore toujours trop peu consciente de cette tâche. Et un concile, privé de cet élément, peut agrandir la rupture plutôt que la réduire. Seul le plus grand amour peut indiquer ici le chemin de la plus grande humilité et de la prudence. Ce fut cet amour qui encore aujourd'hui poussa l'abbé Couturier à demander pardon à ses frères chrétiens protestants pour les horreurs de la nuit de la Saint-Barthélemy en 1572. »

D'une purification à fond de l'Église, nul n'en a mieux ressenti la nécessité qu'un Mgr CHEVROT, auquel le R. P. DE LUBAC, S. J., son successeur à l'Académie des Sciences morales et politiques, a consacré un très beau discours. Dans un long passage, il y évoque les préoccupations œcuméniques du prélat défunt [1] : Le Christ nous prépare une Église où nous serons tous réunis. Mais à quel prix ? Le P. de Lubac cite ici une lettre adressée par Mgr Chevrot à la communauté de Taizé en juillet 1950 et récemment publiée dans la revue *Verbum Caro*. Il se peut que l'historiologie exprimée dans ce texte ne soit qu'un « mythe », mais il s'en dégage un message qui semble porter le sceau de l'authentique :

« Plus je pense à ce problème de l'unité devant Dieu, plus je me convaincs qu'il nous a livré son secret dans la Bible. Nos divisions s'effaceront, comme le schisme d'Israël et de Juda, après les communes souffrances de Babylone. Nous verrons peut-être des déportations, nous ne verrons pas Esdras. *Plusieurs générations* d'Église souterraine purifieront le catholicisme et mettront en communion effective — par la base — les chrétiens de toute confession. Une fois de plus, le vieux réservoir de l'humanité, l'Asie, déferlera jusqu'à l'extrémité de la péninsule Europe. Les Slaves précéderont peut-

1. *DC*, 18 sept., col. 1172 ss.

être, mais ce ne sera qu'un bref intermède. C'est à l'Asie qu'auront affaire les chrétiens des nouvelles catacombes : c'est à la sagesse chinoise et hindoue que nos successeurs présenteront l'Évangile, et quand ces antiques sagesses seront converties au christianisme, quelle somme gigantesque de sublimité et de simplicité le christianisme offrira au monde !... »

Mentionnons ici le DÉCÈS de Son Exc. Mgr Paul GOJDIČ, du diocèse grec-catholique de Prešov (Tchécoslovaquie), survenu le 19 juillet dernier dans un camp de concentration de Slovaquie. Il était âgé de 72 ans [1]. Figure d'évêque rayonnante de piété, de simplicité et de patience, tous ceux qui ont eu le privilège de le connaître de près le considéraient comme un saint.

U. R. S. S. — La Radio de Lvov a communiqué qu'octobre a vu débuter la publication d'une nouvelle revue antireligieuse *L'Athéiste militant*, organe officiel de la « Société ukrainienne pour la diffusion des sciences politiques et scientifiques ». C'est en Ukraine, où la pratique religieuse est la plus vivante de toute l'Union Soviétique, que la nouvelle vague d'agitation athéiste est la plus sensible. En juillet, le SÉMINAIRE orthodoxe de KIEV a été fermé, ses 200 séminaristes ont dû, en septembre, se réfugier au séminaire d'Odessa. Plusieurs églises de cette ville ont été fermées ainsi que le monastère de Vidubskij, où vivaient une soixantaine de moines. Il ne reste plus que huit églises ouvertes au culte [2]. Par contre, Radio Moscou du 2 octobre a annoncé la fin des travaux de restauration de la CATHÉDRALE de Tous les Saints à Kiev, monument historique érigé en style ukrainien au XVIIe siècle. Il n'est pas dit que l'église est ouverte au culte [3].

DC du 6 novembre, col. 1371-82, donne la traduction fran-

1. *SICO*, 28 sept.
2. *Russia cristiana ieri e oggi*, oct. 1960, p. 16.
3. Dans son bulletin *Church and World*, automne-hiver 1960, le Dr. Serge BOLSHAKOFF, qui a visité récemment l'URSS, note que les églises du Kremlin, désaffectées, sont conservées en excellent état et beaucoup fréquentées. Les foules de visiteurs y observent une attitude respectueuse. Ni les femmes ni les laïcs ne peuvent entrer aux sanctuaires derrière l'iconostase. Les autels sont toujours à leur place. Le même ordre règne aussi à l'église des SS. Pierre-et-Paul à Léningrad (p. 12).

çaise de l'intéressante enquête sociologique religieuse dans le monde rural soviétique, enquête que le *Kommunist* de mai 1960 avait publié sous le titre *Les survivances de la tradition religieuse et les moyens de les éliminer* [1].

Dans *Sowjet-Studien* (Institut zur Erforschung der UdSSR.) 1960, n° 9, V. P. VINOGRADOV, *Die Kirche unter der Herrschaft des Kommunismus* (une étude de l'ouvrage du professeur A. BOGOLEPOV, paru en 1959 sous le même titre ; cfr plus loin, p. 568).

Australie. — L'archevêque grec d'Australie et de Nouvelle-Zélande, Mgr ÉZÉCHIEL, a reçu dernièrement un second auxiliaire en la personne de Mgr CHRYSOSTOMOS Papalambrou, recteur de la paroisse de la Sainte-Trinité, Charlotte, N. C., U. S. A., promu le 6 septembre au siège titulaire de Myrini. L'autre auxiliaire est Mgr DIONYSIOS Psiachas, jadis à la cathédrale Sainte-Sophie de Londres, qui porte le titre d'évêque de Nazianze [2].

Congo. — Sous le titre *L'Orthodoxie au Congo, En* du 1er octobre publie un article curieux signé Stephanos LIPPIOTIS, journaliste, dont nous reproduisons quelques phrases : « En ma qualité de journaliste j'ai visité le Congo tout entier et vu de mes propres yeux quel dur combat l'Orthodoxie mène dans le Continent noir, et à quelles difficultés elle doit faire face pour affermir la foi chrétienne dans les consciences des noirs, lesquelles ont été si gravement secouées par l'attitude aristocratique et distante des prêtres catholiques (...). En effet, les prêtres catholiques là-bas forment une 'caste' aristocratique et imposante, renforçant par leur tactique les actions et tendances antisociales de certains grands exploiteurs et ennemis de la bonne administration, de la justice et de la vérité (...). (Les missionnaires) ont reçu dans le catholicisme, sur papier, 4.866.813 noirs, mais ce ne sont là que des chiffres, une apparence, car la vaste majorité, sinon la totalité, des noirs détes-

1. Cfr *Chronique*, 1960, p. 349.
2. *OO*, sept. Les Orthodoxes grecs en Australie sont assez nombreux, au moins 120.000 selon le Dr. Bolshakoff (cfr son bulletin *New Missionary Review*, n° 17-19, 1960, p. 22). Le nombre des Orthodoxes russes du pays atteindrait les 30.000 (2 évêques, 20 prêtres, 25 paroisses ; cfr *ibid.*).

tent et haïssent cette religion et cherchent à entrer dans l'Orthodoxie, l'Église grecque, dans la langue de laquelle fut écrit l'évangile, et dans les rangs de laquelle ils ont connu de vrais pasteurs pleurant sur leurs malheurs et se réjouissant de leurs bonheurs (...). » — Nous nous permettons de douter respectueusement d'à peu près chacune de ces affirmations. Pour autant que nous sachions, l'évêque grec et ses « 4-5 prêtres » sont purement et simplement les aumôniers des colonies grecques. C'est ce qui ressort de ce texte même où il parle de l'évêque qui fait élargir les *Grecs* emprisonnés par les insurgés et surtout des rapports officiels publiés dans *P*.

Constantinople. — Dans sa séance du 4 oct., le Saint-Synode approuva l'élection de l'évêque auxiliaire Mgr PAUL comme archevêque de Carélie et de toute la Finlande, chef de l'Église autonome de ce pays, et confirma l'élection faite en juin (cfr *Chronique*, p. 356) de Mgr Georges, évêque titulaire de Syracuse siégeant à Bruxelles, comme exarque des églises orthodoxes russes en Europe occidentale, en succession à feu Mgr Vladimir. Le 2 nov. le même Saint-Synode lui donna la dignité d'archevêque [1].

Écosse. — L'Église presbytérienne d'Écosse a fêté en octobre le 400e anniversaire de la Réforme. La reine ÉLIZABETH II et le duc d'Édimbourg ont assisté au culte commémoratif du 11 octobre en la cathédrale Saint-Giles à Édimbourg. L'archevêque anglican de Cantorbéry était représenté aux manifestations du IVe centenaire par le doyen de la cathédrale St Paul à Londres, le Very Rev. W. R. MATTHEWS. Ce n'était toutefois pas une représentation de l'Église d'Angleterre même, où l'on s'est heurté à des oppositions contre une représentation officielle, notamment de la part de l'archevêque d'York [2].

États-Unis. — L'ARCHEVÊCHÉ ORTHODOXE GREC se réorganise. L'Amérique du Sud et le Canada sont confiés respec-

1. *AA*, 12 oct. et 9 nov.
2. *The Times*, 13 oct., p. 8.

tivement à Mgr POLYEVKTOS de Tropaion et Mgr ATHENAGORAS d'Élaia, élevés tous deux au rang de métropolites. D'autre part, le Saint-Synode de Constantinople a élu le 13 septembre quatre NOUVEAUX évêques auxiliaires dont deux remplacent les deux métropolites qui quittent les États-Unis et deux s'occupent de circonscriptions nouvellement créées. Les nouveaux évêques sont NN. SS. AIMILIANOS Lalousis de Chariopolis (2e circonscription, siège à Chicago), THEODOSIOS Sideris d'Ancon (6e circonscription, siège à Pittsburgh), SILAS Koskinas d'Amphipolis (8e circonscription, siège à Nouvelle-Orléans) et MELETIOS Tripodakis de Christianopolis (3e circonscription, siège à Boston) [1].

La 15e ASSEMBLÉE MIXTE de l'archevêché eut lieu à BUFFALO, N. Y., du 18 au 24 septembre. Dans son discours d'ouverture, S. Ém. Mgr IAKOVOS donna quelques statistiques : Il y aurait dans toutes les Amériques approximativement 1.500.000 personnes d'origine hellène ; de ceux-ci 920.000 doivent être considérés comme orthodoxes, mais 460.000 seulement maintiendraient un contact vivant avec l'Église. D'où une grande obligation pour l'archevêque, ses six auxiliaires (à l'époque — dix actuellement), les 410 prêtres, 3 diacres, 3 aumôniers militaires, 393 communautés ou paroisses [2]. 663 délégués ont assisté à l'assemblée, 200 clercs et 463 laïcs, représentant 194 communautés situées dans 42 États de l'U. S. A., Canada et Amérique du Sud. Les décisions prises affectent surtout l'organisation des paroisses selon un statut unique, le renforcement de l'effort éducatif et les finances. On a de nouveau affirmé les droits exclusifs de la langue grecque dans toutes les cérémonies d'Église.

Le MESSAGE de l'Assemblée comporte deux paragraphes sur la coopération entre Églises et l'unité chrétienne. « L'Église orthodoxe est on ne peut plus désireuse d'entrer en contacts plus étroits avec l'Église catholique romaine et toutes les Églises protestantes dans la mesure où ces dernières s'intéressent à l'avancement de tout mouvement œcuménique en vue de l'unité chrétienne » [3].

1. *E*, 20 oct. ; *OO*, oct.
2. *AA*, 12 oct.
3. *OO*, oct.

Éthiopie. — Les 24 et 25 juillet eurent lieu de grandes fêtes dans la capitale Addis-Abéba. SEPT NOUVEAUX ÉVÊQUES furent élus et ordonnés en présence de la hiérarchie au complet, de S. M. I. l'empereur Haïlé Sélassié et de toutes les autorités. Le seul étranger présent était Mgr NICOLAS, métropolite orthodoxe grec d'Axoum, qui a assisté à l'ordination, à la réception chez l'empereur au cours de laquelle il a été honoré d'une haute décoration, et au déjeuner officiel où il a prononcé un discours très remarqué[1].

France. — Le 25 septembre eut lieu à Paris, dans la cathédrale grecque Saint-Étienne (rue Georges Bizet) le sacre épiscopal du R. P. archimandrite Émilien TIMIADIS, représentant au Conseil œcuménique des Églises de S. S. le patriarche de Constantinople.

Le 10 septembre est décédé à Menton le professeur A. V. KARTAŠEV, à l'âge de 85 ans. Il avait été professeur d'histoire de l'Église à l'Institut Saint-Serge à Paris dont il était l'un des fondateurs. Deux volumes de son œuvre *Essais sur l'histoire de l'Église russe* (en russe) ont paru en 1959.

Du 29 octobre au 1[er] novembre, l'ASSEMBLÉE plénière du PROTESTANTISME FRANÇAIS qui se réunit tous les cinq ans, a siégé à MONTBÉLIARD sous la présidence du pasteur Éric BARDE. Cette assemblée, que *Réforme* du 5 nov. qualifie de « tournant très important dans l'histoire des Églises de la Réforme de France », a lancé un appel pressant à l'unité du protestantisme français. L'Assemblée constate dans une déclaration que « la division ecclésiastique actuelle du protestantisme de France constitue un grave obstacle à l'accomplissement de la mission de nos Églises ». Dès l'ouverture des débats, le pasteur Marc

1. *AA*, 24 août. Notons ici que S. M. Haïlé Sélassié a demandé qu'une étude du R. P. MARIO, capucin, consacrée à l'Église d'Éthiopie, soit traduite en langue amharique, la langue du pays, et a soutenu financièrement cette traduction. Dans cette étude, le P. Mario, directeur du Centre d'études philosophiques et théologiques des PP. Capucins à Asmara, démontre que l'Église éthiopienne, tout en étant dissidente, n'est pas hérétique au sens strict du terme par rapport à la tradition catholique. Cette étude veut être une contribution à un rapprochement. *Catholica Unio*, sept. 1960, p. 47.

BOEGNER, qui se trouve depuis plus de trente ans à la tête de la Fédération protestante de France, avait exprimé le même vœu d'unité. Il a déploré chez certains réformés une tendance à oublier qu'il faut instaurer de toute urgence un œcuménisme « à l'intérieur » et celle de s'enfermer dans un négativisme qu'inspire un anticatholicisme trop souvent dépourvu de connaissance théologique. Le pasteur Boegner est intervenu aussi en faveur de la communauté de TAIZÉ, diversement appréciée chez les chrétiens réformés, et déclara à ce sujet : « En dépit des erreurs qu'elle a commises, à cause des périls qu'elle a connus et qu'elle n'a pas toujours su éviter, à cause de son loyalisme envers les Églises de la Réforme, nous l'aimons avec gratitude pour le renouveau liturgique vers lequel elle entraîne une partie de nos Églises, pour le climat d'adoration qu'elle a su établir et parce qu'elle est pour nos Églises un constant appel à l'unité. » Les Églises anglicane, évangélique allemande, d'autres Églises protestantes européennes et les principales alliances d'Églises avaient tenu à se faire représenter à Montbéliard. Mlle Madeleine BAROT représentait le C. O. E.[1].

Grèce. — Dans *Grigorios ho Palamas*, sept.-oct., M. FOUNDOULIS commence une série d'articles sous le titre *Une réforme de la divine liturgie*. Il reprend et expose, dans cette première partie, les propositions faites par le R. P. N. EDELBY dans *POC*, 1957. On attend avec intérêt la suite qui devra nous donner les réactions de ce jeune liturgiste orthodoxe. *POC* a déjà publié celles de M. TREMBELAS (cfr *Chronique* 1958, p. 494).

Le 17e SYNODE de la Hiérarchie a tenu ses assises du 1er au 15 octobre à Athènes avec une assistance moyenne de 55 évêques. La grande question a été celle de la CHARTE CONSTITUTIONNELLE. Les évêques se sont de nouveau montrés peu satisfaits des récentes modifications : abolition de l'amovibilité des évêques, transfert de pouvoirs du Synode permanent au Synode de la Hiérarchie (surtout l'élection d'évêques), convocation annuelle de ce dernier, qualités exigées des candidats à l'épiscopat. Après de longs débats la Hiérarchie a demandé

1. *SŒPI*, 4 nov., p. 1 ; *ICI*, 15 nov., p. 16.

au Gouvernement de faire voter la Charte qu'elle avait présentée précédemment. Des TRACTATIONS ont eu lieu et la situation actuelle, encore indécise, est que les évêques demandent que sept sièges métropolitains plus l'archevêché d'Athènes soient pourvus dorénavant uniquement — nous croyons avoir compris uniquement — par translation. Ce sont les sièges de Salonique, Ioannina, Patras, Attique, Kavala, Syros et Pirée (à créer). Ensuite, ils veulent que le Synode de la Hiérarchie se réunisse non pas chaque année mais tous les trois ans. Le Gouvernement ayant riposté : « Et les élections d'évêques ? », la Hiérarchie, après de nouveaux débats, a dit : « Tous les trois ans et quand il y aura une élection à faire ou des affaires urgentes à traiter. » Les deux parties sont tombées d'accord sur la nécessité de réduire quelque peu les qualités à exiger des candidats à l'épiscopat.

La question du MONACHISME a été touchée mais n'a pas suscité grand intérêt dans une assemblée composée cependant exclusivement de membres, tous, sans exception, investis matériellement du caractère monastique.

Aucun progrès n'a été marqué dans la question des APPOINTEMENTS DU CLERGÉ et ce malgré tous les efforts. Le Gouvernement promet mais ne fait rien (voir toute la presse, mais surtout *En*, 15 oct. et 1er nov., *K*, 19 oct.).

Les derniers mois ont enregistré de très nombreuses RÉUNIONS SACERDOTALES dans les diocèses de Grèce. Ces journées d'étude, de méditation et d'instruction sont organisées et présidées par les évêques et commencent depuis peu à devenir une institution annuelle.

Du 23 au 25 août ont eu lieu, parallèlement à Athènes et à Salonique, deux ASSEMBLÉES DE THÉOLOGIENS (on sait qu'en Grèce ce terme signifie quelqu'un, clerc ou laïc, homme ou femme, qui a obtenu sa licence en théologie à l'une des deux universités). A Athènes il y eut 120 participants pour discuter le thème général des *Problèmes d'une éducation théologique vivante*. Les assises furent ouvertes et dirigées par l'archimandrite Élie MASTROYIANNOPOULOS du mouvement *Zoï*. On constate avec satisfaction une collaboration croissante entre *Zoï* et l'*Apostoliki Diakonia*.

PALÉOÏMÉROLOGITISME. *Kiryx Ekklisias Orthodoxon* (août-sept.) publie tous les documents afférents à l'établissement d'un EXARCHAT des « Chrétiens orthodoxes authentiques » (vieux-calendristes) pour l'Amérique, le Canada et le Brésil avec, à sa tête, le métropolite DAMASKINOS.

K, 25 sept., publie d'intéressantes notes historiques sur l'Église catholique latine à Athènes, son origine et son évolution.

Suède. — Dans trois diocèses de l'Église de Suède on a tenu, cet été, des SYNODES. Il s'agit de l'archidiocèse d'UPSAL et des deux diocèses de SKARA et de VISBY. Les évêques constatent, dans leurs rapports sur la situation religieuse de leurs diocèses respectifs, une légère augmentation de la pratique. Celle-ci reste pourtant faible, sauf pour les baptêmes : 85,8 % des naissances à Upsal, 92,8 % à Skara et 92,4 % à Visby. Selon la tradition, les présidents ont soutenu, chacun, sa thèse synodale. Une de celles-ci est d'un intérêt spécial du point de vue œcuménique : *Mission et œcuménisme*, par le Dr. KARLSTRÖM, curé de la cathédrale de Skara, autrefois secrétaire de l'archevêque Söderblom. L'auteur préconise la fusion du Conseil international des Missions et du Conseil œcuménique des Églises. 8 sur 18 sociétés missionnaires, en Suède, sont pourtant opposées à cette fusion et le Conseil des Missions de Suède n'y a été gagné que grâce à un changement de ses constitutions. Les deux autres traitent, l'une, par le Dr. HERRLIN, curé de la cathédrale d'Upsal, des *Perspectives liturgiques*, à savoir de l'essence et des fonctions du culte, et l'autre, par le Dr. BEIJER, de *Christologie et éthique dans le Sermon sur la montagne* [1].

L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE de l'Église de Suède, réunion non officielle sous la présidence de l'archevêque d'Upsal, le Dr. Gunnar HULTGREN, qui a siégé à Stockholm au mois de septembre, s'est prononcée contre le film et la littérature pornographiques et a attiré l'attention du Riksdag sur le programme de l'enseignement religieux dans les écoles primaires et secondaires. Elle a, en outre, recommandé au Gouvernement une

1. *Svenska Dagbladet*, 16/17 et 30 juin, 1er juillet, 1er et 2 sept.

augmentation des postes de pasteurs dans l'ensemble du pays et, finalement, elle va instituer, dans le cadre de *Svenska Kyrkans Diakonistyrelse*[1], un Secrétariat pour la radio, le film et la télévision. A cette occasion l'archevêque a prononcé un discours où il souligne l'importance du rôle missionnaire de l'Église. Ce rôle doit être exprimé dans la prédication et la liturgie sous des formes à la fois traditionnelles et nouvelles. « La prise de conscience de la grave situation spirituelle du pays et la vision de la tâche chrétienne commune, a dit l'archevêque, doivent rapprocher toujours davantage les diverses Églises »[2].

Les évêques de l'Église de Suède ont été réunis pour la session d'automne de leur Assemblée du 19 au 20 septembre. Ils rappellent, à propos de certaines disputes, que le vrai vin naturel, coupé d'eau si l'on veut, et non pas du jus de raisins, est nécessaire pour la célébration de la sainte Cène et que seul le curé est autorisé à juger de cette qualité. Le problème de l'intercommunion, en contexte œcuménique, a été discuté mais aucune décision n'a été prise[3].

Le nouvel évêque de Lund, le Dr. Martin LINDSTRÖM, a été sacré, dans la cathédrale d'Upsal, le dimanche 25 septembre, par l'archevêque, le Dr. HULTGREN, assisté par l'évêque NYGREN, dont le nouvel évêque est le deuxième successeur[4].

L'ancien évêque de Linköping, le Dr. Torsten YSANDER, est décédé le 25 septembre.

L'évêque Helge FOSSÉUS, Johannesburg, a été nommé évêque de l'Église luthérienne fédérée des Zoulous. Il était, depuis 1958, évêque de l'Église évangélique-luthérienne des Zoulous, laquelle Église est issue de la mission de l'Église de Suède.

1. Il s'agit d'un organisme officieux de l'Église de Suède dont le rôle est d'étudier la situation de l'Église dans la société moderne et de fournir les conclusions aux évêques qui sont présidents des différentes commissions, ainsi qu'aux pasteurs en leur faisant des suggestions.

2. *Svenska Dagbladet*, 15/16 sept. ; *SŒPI*, 11 nov., p. 7. Notons qu'en Suède on peut observer un renouveau religieux, en particulier parmi les jeunes. Le nombre de ceux qui fréquentent les églises augmente considérablement. On prévoit la construction de trente nouvelles églises à Stockholm pour un prochain avenir. Cfr *Church News from the Northern Countries*, n° 57, 1960.

3. *Svens kyrklig tidskrift*, 1960, 39.

4. *Svenska Dagbladet*, 27 sept.

Relations interorthodoxes. — Dans *P*, sept., M. TRIANDAPHYLLAKIS, tout en exprimant la déception générale causée par l'ajournement — encore une fois ! — de la rencontre interorthodoxe prévue pour septembre à Rhodes, révèle que le patriarche d'Alexandrie, cependant chaud partisan de la rencontre, avait demandé par télégraphe qu'elle n'eût pas lieu. Les motifs ne sont pas clairs, mais il semble que l'on ait senti que la chose n'avait pas été bien préparée. Le même journal, oct., publie la lettre de Constantinople envoyée à ce propos.

Référence au même sujet est faite par *En*, 1er nov., et *K*, 28 sept. *K* cite un journal cypriote *Ekklisiastiki Zoï* : « La cause de l'ajournement de la rencontre de Rhodes serait que les Églises des pays du bloc oriental, Russie, Pologne, Bulgarie, Roumanie, Albanie, Serbie ont signifié leur participation (...). Les délégations seront composées d'ecclésiastiques de connaissances et de formations telles qu'il faudrait une longue préparation de la part des délégations orthodoxes grecques si elles ne veulent pas que les Orientaux *(sic)* imposent leurs décisions. Notre Église (...) pour sûr, dispose d'hommes capables de faire face à toute situation, néanmoins ceux qu'on avait désignés pour nous représenter à Rhodes ne sont pas considérés comme les plus compétents. Voilà pourquoi l'ajournement s'imposait. »

Selon une information reçue au Conseil œcuménique, la réunion aura probablement lieu vers la fin de l'année prochaine. Une conférence préparatoire est provisoirement fixée à Pâques 1961, à l'île de Rhodes également [1].

Relations interconfessionnelles. — CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Le R. P. Émilien TIMIADIS (promu évêque depuis) publie dans *OO*, sept., un long article sur la *Préparation du Concile catholique romain.* Il donne presque *in extenso* le motu proprio du 5 juin ainsi que d'autres

1. *SŒPI*, 23 sept., p. 7. Importante en cette connexion est la visite annoncée pour la fin novembre du patriarche ALEXIS de Moscou au patriarche CHRISTOPHOROS II d'Alexandrie. Une vieille amitié lie d'ailleurs ces deux prélats. Le patriarche Christophoros était à Moscou en 1958 ; il assista aussi au Synode qui en 1945, à Moscou, élut le patriarche Alexis.

documents, et commente favorablement la formation du Secrétariat présidé par le cardinal BEA.

OO, oct., publie sous le titre *Avant l'union l'unité*, un article signé A. P. sur le second Concile du Vatican, d'un ton tellement déplaisant et d'un fond tellement peu sensé qu'on s'étonne de le lire dans une publication qui se respecte. Le plus fanatique et ignorant des paléoïmérologites ne saurait faire pis.

Notons dans *Contacts*, 3e trim. 1960, un intéressant échange de vues : Louis BOUYER, *Catholicisme et Orthodoxie* ; article suivi d'une *Ébauche de dialogue*, par la rédaction de la revue (p. 159-172).

St. Vladimir's Seminary Quarterly (New-York), 1960, nº 4, porte comme titre *Primacy and Primacies in the Orthodox Church*. En voici le contenu : Veselin KESICH, *The Problem of Peter's Primacy* ; John MEYENDORFF, *St Peter in Byzantine Theology* ; Alexander SCHMEMANN, *The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology* ; Serge VERKHOVSKOY, *The Highest Authority in the Church.*

Signalons aussi la « SEMAINE THÉOLOGIQUE AUTRICHIENNE » organisée cette année par les étudiants du Grand Séminaire de ST PÖLTEN (Autriche) du 25 au 29 juillet à HORN et entièrement consacrée aux questions concernant la chrétienté orientale. Les principaux conférenciers, dom Irénée DOENS et le Dr. Flavius POPAN, ont parlé des Églises orthodoxes grecque, russe et roumaine [1].

Anglicans. — L'annonce qu'au retour de son voyage dans le Proche-Orient, le Dr. FISHER, archevêque anglican de Cantorbéry, ferait une VISITE DE COURTOISIE A JEAN XXIII, a généralement été accueillie avec satisfaction. Le moins qu'on puisse dire est que l'initiative du primat anglican dénote un réel changement de l'opinion publique britannique. Cette visite est unique dans son genre depuis bien avant la Réforme. Aussi plusieurs commentateurs ont-ils profité de l'occasion pour faire le point du nouveau climat œcuménique en soulignant les efforts faits tant par les catholiques que les anglicans. Et il était naturel que des noms comme Portal, Halifax, Mercier

1. *Österreichische Osthefte*, 1960, nº 5, p. 414-415.

et Beauduin reviennent à la mémoire [1]. « J'espère que désormais les représentants des Églises anglicane et catholique pourront se rencontrer sans que nul ne puisse trouver cela bizarre », a dit le Dr. Fisher en s'adressant à l'Assemblée annuelle de l'Église d'Angleterre. D'autre part, il a tenu à démentir que cette visite ait été préparée au cours de la réunion du Comité central du C. O. E. à St Andrews, au mois d'août. Il a ajouté qu'il avait demandé l'avis de quelques autres évêques dont la sagesse, a-t-il dit, « est supérieure à la mienne » [2]. De l'avis du primat de l'Église anglicane, il est maintenant établi que catholiques et anglicans pourront à l'avenir dialoguer « librement et ouvertement » dans un esprit d'amitié chrétienne,

1. M. Jean GUITTON, dans *Le Figaro*, 30 nov., relate quelques paroles que Lord Halifax lui a dites en mars 1930 à Hickleton et qui dans les circonstances actuelles méritent, en effet, d'être citées : « Savez-vous à quoi je pense ? Savez-vous pour quoi je prie ? Vous êtes jeune. Vous verrez peut-être ce que mes yeux ne verront pas. Je voudrais que l'archevêque de Cantorbéry et le Saint-Père puissent un jour à Rome se rencontrer, face à face, seul à seul. Pour cela, volontiers, je donnerais les jours qui me restent à vivre. Naturellement je ne puis dire ce qui résulterait de cette rencontre. Désormais, on pourrait peut-être prendre ***un nouveau départ***. »

2. *Le Monde*, 15 nov. ; M. Visser 't Hooft a également eu soin de déclarer comme complètement erronée cette mise en rapport avec Saint Andrews. Cfr *SŒPI*, 11 nov., p. 5. Le rapprochement a été fait parce que l'archevêque, dans sa lettre diocésaine d'octobre, avait exprimé sa satisfaction au sujet de la création du Secrétariat pour l'Unité chrétienne, en ajoutant que le secrétaire du nouveau Secrétariat fut présent à Saint Andrews. Voici ce qu'il écrivit : « Nous savons tous que nous devons nous réunir et nous habituer à aimer à être ensemble avant d'être à même de nous unir de façon vraiment organique. Ainsi que cela a été dit par des voix autorisées à Saint Andrews, l'attitude à Rome même est en train de changer rapidement à l'égard de ce mouvement vers l'unité d'esprit et d'entendement. Là où régnaient l'ignorance et la suspicion, on trouve maintenant de plus en plus d'intérêt et de sympathie, et dans certains milieux un désir manifeste — s'il m'est permis de m'exprimer de la sorte — d'entrer dans l'esprit de ce mouvement pour découvrir ce que Dieu peut nous enseigner à tous par ce moyen. Un signe évident de cet intérêt est le fait que le pape a créé un nouveau rouage de l'organisation ecclésiastique : un nouveau secrétariat pour l'unité des chrétiens, dont le chef est le cardinal Bea et le secrétaire Mgr Willebrands, l'un des observateurs présents à Saint Andrews. Un tel organe permanent de l'Église de Rome, établi dans l'intention expresse de maintenir et de développer les contacts avec les Églises non romaines, est certes un signe des temps, riche de promesses divines ».

sans chercher à remporter une victoire les uns sur les autres [1].

La plupart des dirigeants de l'Église anglicane comme ceux des Églises libres en Grande-Bretagne se sont montrés favorables à ce projet de visite, tout en mettant en garde contre l'illusion de s'attendre à des événements sensationnels. Mais on pense que de telles rencontres ne peut résulter que du bien. Ajoutons que le pasteur Mario SBAFFI, président de l'Alliance des Églises évangéliques en ITALIE, a déclaré que les protestants italiens saluent avec grande joie la visite annoncée [2].

Protestants. — Du 26 au 28 septembre, des évêques catholiques et des pasteurs de différentes confessions protestantes se sont réunis à Taizé pour un colloque. Selon un communiqué rédigé à l'issue de cette rencontre, ils y ont examiné la question de l'évangélisation de la paroisse et du monde. « Ce colloque, dit le communiqué, était le premier après des siècles de divisions. Les pasteurs ont pu exprimer leur joie et leur reconnaissance de s'être rencontrés pendant trois jours pour partager ensemble le souci d'évangélisation. Ils considèrent cette rencontre comme un événement et rendent grâces au Seigneur de l'Église qui les conduit vers l'unité visible. »

QUELQUES ARTICLES : Regin PRENTER, *Der Auftrag der Evangelischen Kirche gegenüber dem Anspruch des römischen Katholizismus*, dans *ELK*, 15 oct. ; Kristen E. SKYDSGAARD, *Gespräch zwischen röm.-kath. und ev.-luth. Theologen*, dans *Lutherische Rundschau*, pp. 180-196 ; George A. LINDBECK, *Die evangelischen Möglichkeiten der röm.-kath. Theologie*, ibid., pp. 197-209.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — S'adressant à BUFFALO aux délégués de la 15e Assemblée mixte de l'archidiocèse de l'Église orthodoxe grecque des deux Amériques [3], l'archevêque Mgr IAKOVOS a dit : « La nature même de l'Église orthodoxe est d'être œcuménique ». Lorsqu'elles s'établissent sur une base loyale et constructive, les relations avec d'autres Églises, ajouta-t-il, ne sont nullement redoutées par l'Église orthodoxe, et ne sont pas non plus entachées de méfiance ou

1. *CT*, 11 nov. ; *ICI*, 15 nov., p. 15.
2. *PNHK*, 12 nov., p. 6.
3. Ci-dessus, p. 509.

de préjugés. Prenant à son tour la parole, M. Roswell P. BARNES, du bureau de New-York du C. O. E., se réjouit du resserrement des liens entre chrétiens de diverses origines en vue d'un témoignage commun. L'Église orthodoxe, souligna-t-il, y contribue grandement, en particulier en donnant de l'Église une notion plus profonde [1].

ŽMP, nº 8, 1960, donne un compte rendu du débat théologique qui s'est déroulé à l'Académie évangélique d'ARNOLDSHAIN du 27 au 29 oct. 1959, entre théologiens du patriarcat de Moscou et théologiens luthériens [2].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Les 22 et 23 sept. à OXFORD, se sont rencontrés des théologiens VIEUX-CATHOLIQUES et ANGLICANS. Voici les sujets de leurs entretiens : *Les limites de l'Église* ; *Les justes relations entre Églises de régime épiscopal* — en rapport avec la papauté ; *Le Concile* ; et *Le Conseil œcuménique des Églises*. Les conférenciers étaient L. GAUTHIER, le Dr. TAYLOR, d'Oxford, Canon E. KEMP, le Dr. MASCALL, le professeur W. KUPPERS et Mgr P. J. JANS [3].

Pour la troisième fois des théologiens de l'Église d'Angleterre et de l'ÉGLISE RÉFORMÉE de France se sont rencontrés, cette fois à Lambeth Palace, en septembre. On y a parlé de l'initiation chrétienne. Malgré les différentes traditions, il s'avéra que « la théologie sacramentale réformée française était plus près de celle de la tradition anglicane que plusieurs des délégués ne le soupçonnaient » [4].

Fin septembre, se sont rencontrés à HIGH LEIGH, Hoddesdon, Hertfordshire, cinquante ANGLICANS et NONCONFORMISTES, sous la présidence du Rev. R. D. WHITEHORN, principal du Westminster College, Cambridge (presbytérien). On a parlé du *Saint-Esprit et l'Unité*. Le Right Rev. J. A. T. ROBINSON, évêque de Woolwich, inaugura le sujet par un exposé sur *Le*

1. *SŒPI*, 30 sept., p. 4.
2. *Chronique*, 1960, p. 81.
3. *De Oud Katholiek*, 15 oct.
4. *CT*, 23 sept., p. 11. Signalons dans le *Bulletin anglican œcuménique* de sept. — qui à notre grand regret sera le dernier — quelques notes du Dr. F. W. DILLISTONE, doyen de Liverpool, sur *La Pensée évangélique dans l'Église anglicane d'aujourd'hui*.

Saint-Esprit et l'Unité dans la Bible. D'autres conférenciers ont étudié le même thème dans la doctrine de la *Réforme* (Rev. Basil HALL, du Westminster College) et dans le *puritanisme* (Rev. Gordon WAKEFIELD, méthodiste). Le professeur H. A. HODGES parla du *Saint-Esprit dans l'Église orthodoxe.* Le correspondant de *CT*, 30 sept., conclut son reportage comme suit :

« Ainsi qu'il arrive toujours dans les rencontres de chrétiens divisés, bien des choses sont restées insaisissables et nous ont laissés perplexes ; nous sommes tellement divisés à tant de points de vue, et cependant nous savons dans le Christ que nous sommes appelés à être un. En même temps on éprouve le besoin de bien plus de rencontres de ce genre, pour tâcher de trouver l'unité dans la vérité, pour chercher les moyens par lesquels les fragments de la chrétienté anglaise puissent être rassemblés et que rien ne se perde. C'est là une œuvre qui, en effet, ne peut être accomplie que dans la puissance de l'Esprit-Saint. Une fois de plus on se rend compte de la vérité de la grande parole du cardinal Mercier : ' Pour nous unir nous devons nous aimer, pour nous aimer nous devons nous connaître, pour nous connaître nous devons nous rencontrer '. »

SECONDE CONFÉRENCE DES ÉGLISES EUROPÉENNES A NYBORG. — Du 3 au 7 octobre, des représentants d'Églises protestantes, anglicane et orthodoxes d'Europe se sont réunis une seconde fois pour rechercher ensemble comment collaborer plus étroitement. Il y avait 120 délégués représentant les Églises de 22 pays. Nombreux étaient les Orthodoxes — le Patriarcat de Moscou était également représenté — et leur participation active a été fort appréciée. Tout en désirant conserver la forme actuelle d'affiliation sans rigueur, on a décidé qu'il faudrait augmenter considérablement les échanges et la coopération dans l'intervalle entre les conférences. Un budget fut voté pour le financement d'un bulletin trimestriel et du matériel d'étude indispensable. Aux trois membres du comité exécutif — le Dr. E. EMMEN (Église réformée néerlandaise), l'archevêque luthérien Jan KIIVIT d'Estonie et l'évêque luthérien allemand H. LILJE — furent ajoutés deux nouveaux membres : l'évêque anglican Leslie HUNTER, de Sheffield, et l'évêque orthodoxe russe, Mgr JEAN (Wendland), exarque pour

l'Europe centrale du Patriarcat de Moscou. Le pasteur Hans H. HARMS, de Hambourg, fut réélu comme secrétaire de la conférence [1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Depuis la session du comité central à St Andrews, le C. O. E. se compose de 178 Églises protestantes, anglicanes et orthodoxes [2]. Parmi les nouvelles Églises membres, la plus nombreuse et de beaucoup la plus ancienne est le PATRIARCAT SYRIEN ORTHODOXE D'ANTIOCHE ET DE TOUT L'ORIENT, qui compte 700.000 fidèles non seulement en Syrie, au Liban, en Irak et en Turquie orientale, mais aussi en Amérique du Nord et du Sud. (Les quelque 800.000 orthodoxes syriens vivant en Inde sont représentés depuis de nombreuses années au C. O. E. comme Église syrienne orthodoxe de Malabar).

Le SERVICE INTERCONFESSIONNEL DE COMMUNION célébré lors de l'Assemblée œcuménique de la jeunesse européenne, en juillet [3], a suscité bien des COMMENTAIRES qui en discutent le pour et le contre. Un DÉBAT assez violent sur la pratique de l'intercommunion au cours des réunions œcuméniques a eu lieu à une session du CONSEIL BRITANNIQUE DES ÉGLISES, fin octobre. Le Conseil adopta une résolution renvoyant la question à ses départements de Jeunesse et de Foi et Constitution pour une étude en commun. L'archevêque de Cantorbéry rappela que le sujet n'est pas nouveau, qu'il a été débattu plus d'une fois et qu'il demeure inséparable de la question de l'unité. — De même la CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES de l'Église évangélique LUTHÉRIENNE unie d'Allemagne (VELKD) a donné des instructions à son comité des relations œcuméniques pour un nouvel examen du problème de l'intercommunion. La Conférence, à l'unanimité, a décidé que les discussions devront être faites dans le cadre du Conseil œcuménique des Églises, de la

1. *PNHK*, 15 oct. ; *SŒPI*, 14 oct., p. 7.
2. *SŒPI*, 2 sept., p. 4.
3. *Chronique*, 1960, p. 373.

Fédération luthérienne mondiale et de l'Église Évangélique en Allemagne (EKD) [1].

L'ECUMENICAL REVIEW, n° 1, 1960, ne comporte que peu d'articles : citons l'importante conférence faite par le secrétaire général à la Conférence de la FUACE à Strasbourg en juillet dernier (cfr ci-dessus p. 489), W. A. VISSER 'T HOOFT : *The Una Sancta and the Local Church.* Également, HENRI D'ESPINE : *The Role of the World Council of Churches in regard to Unity.* Le vice-président de la Commission *Faith and Order* y donne un excellent commentaire de la formule approuvée, après quelques modifications, par la Commission et adoptée par le comité central à St Andrews et où s'exprime, comme on le sait, la recherche par les Églises d'une certaine unité visible. M. H. d'E. replace ce développement dans le contexte général du Mouvement œcuménique, mais il fait, entre autres, remarquer que « l'unité donnée n'a pas seulement à être manifestée comme on le répète souvent » mais doit être également « pleinement donnée ». La majeure partie du fascicule est consacrée à l'*Ecumenical Chronicle*, avec les rapports relatifs à St Andrews : rapports du comité exécutif et du secrétaire général au comité central, rapport sur la nouvelle formulation de la base du C. O. E., rapport, dans sa forme dernière, de la Commission *Faith and Order* sur l'avenir de *Faith and Order* (adopté au comité central), rapport sur « le témoignage chrétien, le prosélytisme et la liberté religieuse ». A ces textes s'ajoutent les conclusions de l'Assemblée de la Jeunesse à Lausanne et un bref exposé dû à l'évêque Dorothée de Pringiponisson (îles des Princes) sur les relations du patriarcat œcuménique avec le Mouvement œcuménique.

Le *World Council Diary* traite également en grande partie de St Andrews : Chronique vibrante sur la réunion du comité

1. *SŒPI*, 4 nov., p. 7 ; 11 nov., p. 8. Notons l'article de l'Oberkirchenrat Erwin WILKENS, de l'Église luthérienne de Hanovre, « Ökumenische Zuverlässigkeit. Bemerkungen zur ökumenischen Jugendkonferenz in Lausanne 1960 », dans *ELK*, 1er sept. : « La séparation devant la table du Seigneur est-elle fondamentalement pire que la division des confessions elle-même ? », demande l'A. en mettant en garde contre des solutions hâtives et forcées.

central dont on souligne non sans enthousiasme l'importance avant la troisième Assemblée générale, chronique d'ailleurs presque exclusivement dans la ligne de *Faith and Order*. Brèves chroniques également sur Lausanne et Strasbourg. Disons que tout au long de ce n° se font jour les espérances suscitées par l'attitude actuelle de l'Église catholique et ranimées par les contacts avec les observateurs catholiques présents à ces diverses réunions.

La Bibliographie comporte des recensions sur le problème missionnaire (ouvrages de G. Wingren, M. Warren et Th. Ohm) une vue catholique italienne (VOLPI) et luthérienne allemande (HORNIG) sur le Mouvement ; relevons aussi le compte rendu de la Communauté de Taizé sur le *Weltkirchenlexikon* luthérien récemment paru.

La commission de FOI ET CONSTITUTION a publié, sous le titre *One Lord, one Baptism* (Paper 29), deux rapports présentés lors de la session de cette commission à St Andrews au mois d'août, l'un sur *La Divine Trinité et l'Unité de l'Église*, l'autre, sur *La Signification du Baptême*. La commission théologique a travaillé en deux sections, l'une en Europe, l'autre aux États-Unis. Contrairement à ce qu'on attendait, il y a eu convergence parfaite entre les deux groupes, ce qui infirme la thèse selon laquelle il existerait une distinction nette entre les théologies des deux continents. Les études ont été faites d'après la méthode en vigueur depuis Lund 1952 : ce n'est plus l'énumération des accords et des désaccords entre les diverses doctrines et traditions, l'ecclésiologie comparative, mais la recherche d'un maximum de base commune qu'on a poursuivie en évitant de favoriser toute formation de blocs confessionnels. Ce sont de beaux travaux d'approche ; la nature de l'unité de l'Église n'y est pas encore directement expliquée, mais on y trouve des réflexions approfondies sur la personne et l'œuvre de Jésus-Christ et sur le Saint-Esprit.

25 novembre 1960.

Notes et Documents.

I. Préparation psychologique au Concile.

Il semble bien que, dans la pensée du Saint-Père et de ceux qui comprennent comme lui les nécessités pastorales de l'Église devant le conditionnement du monde moderne, le futur concile doive aboutir à une rénovation profonde, au sein de l'Église catholique, des cadres de vie, du régime gouvernemental, de la fonction de l'épiscopat, du rôle du laïcat, des formes de la prière et du culte, de l'orientation de la pensée par une plus grande fidélité à l'évangile et un retour à la Bible, et de beaucoup d'autres questions disciplinaires. Le IIe concile du Vatican donnera à l'Église, si l'impulsion venue d'en haut ne subit pas d'entraves, une physionomie nouvelle, comme on l'a souvent dit du Concile de Chalcédoine, et en tout cas du Concile de Trente. Avec cette différence, toutefois, qu'autant ce dernier avait resserré et replié sur lui-même le catholicisme ébranlé par la Réforme et menacé de nouvelles fissures, autant le présent concile élargira et assouplira le régime de l'Église pour le rendre plus universel, plus authentiquement catholique, et plus ouvert au monde présent.

Dans cette ambiance générale, le problème de la division des chrétiens préoccupe grandement le Saint-Père, et il ne cesse d'en parler. Se réjouissant, dans son discours de Pentecôte, des nombreux visiteurs qui viennent à lui, « beaucoup, disait-il, appartiennent à des communautés chrétiennes séparées ; une voix intime les incite à se rapprocher de Notre humble personne, comme pour Nous confier la joie profonde de leur rencontre avec Nous. C'est comme un avant-goût de quelque chose de plus doux et de plus mystérieux que la Providence Nous réserve en vue de jours meilleurs pour la sainte Église de Jésus, Sauveur du monde entier » [1].

La perspective de mutations que ces questions présupposent,

1. *Documentation catholique*, 3 juillet 1960, col. 804.

et qui ne peut cependant toucher à l'œuvre rédemptrice telle qu'elle a été établie par le Christ, réclame une préparation diligente dans le peuple chrétien. Il est arrivé plusieurs fois au cours de l'histoire, que des changements profonds prévus par les conciles, notamment en ce qui concerne le rétablissement de l'unité, n'aient pas abouti par manque de préparation. Si plusieurs entrevoient les changements avec une intelligente expectative, et, pour ceux qui ont en mains la préparation conciliaire, un sérieux désir d'adaptation, un grand nombre sont encore retenus par un fixisme qui pourrait faire obstacle à la réussite de la rénovation voulue par Jean XXIII, rénovation combien nécessaire pourtant, pour l'avenir du christianisme !

Heureusement, beaucoup de membres de la presse catholique sont aujourd'hui conscients de la responsabilité qui leur échoit en cette heure grave, et du rôle qu'ils ont à jouer dans la maturation progressive et organique des idées, indispensables au résultat des décisions du concile, spécialement dans la question de l'unité chrétienne.

Au congrès mondial de la presse catholique qui eut lieu à Santander du 6 au 10 juillet 1960, le chanoine Lamberto de Echeverria, directeur du périodique espagnol *Incunable*, fit à ce sujet une communication très remarquée. Se référant aux cas d'impréparation dans l'histoire, et donnant à la presse contemporaine et à son information diligente une importante fonction pour la direction des idées, il y fit un certain nombre de remarques suggestives qui dépassent de loin l'intérêt de la presse, et méritent d'être relevées pour élargir les horizons. Nous donnons ci-après la traduction des principaux passages.

* * *

« Le 6 juillet 1274, les fidèles rassemblés dans l'Église primatiale de Lyon contemplaient un spectacle merveilleux : le pontife romain, assis au trône, avait à sa gauche les légats orientaux qui achevaient de sceller l'union. Malheureusement cette union ne put pas s'établir solidement (...), en raison d'une très active campagne antiunioniste qui se développa immédiatement dans tout l'Orient.

» Un autre 6 juillet : celui de 1439. Au milieu de la joie universelle, le Pape Eugène IV promulguait très solennellement la bulle *Laetentur coeli*. D'accord avec Jean VIII Paléologue, et avec les évêques grecs qui avaient participé au concile de Florence, l'union de tous les chrétiens était de nouveau ratifiée (...). Mais cette fois, de nou-

veau, il ne resterait rien. Ce que nous appellerions aujourd'hui l'opinion publique de l'Orient, n'était pas préparée ; l'accueil du décret d'union fut glacial ; des oppositions se multiplièrent, l'empereur hésita et tout cet édifice construit avec tant d'intérêt et de zèle s'écroula (...). Le concile échoua pour n'avoir pas été assez attentif à un aspect de la question : celui de l'opinion publique » [1].

Aujourd'hui, les non-catholiques eux-mêmes nous ont précédé dans ces préoccupations et il importe de profiter de leurs réflexions et de leurs expériences.

« En août 1952, se réunissait à Lund une grande conférence œcuménique. Sur le schéma préparatoire concernant l'Église, rédigé par Oliver Tomkins, apparaissait sous le titre *The forgotten factors* — *Les facteurs oubliés* — une considération nouvelle du problème de la division.

» Sur ce même point le Prof. Hromadka insisterait aussi dans son rapport : *Social and cultural factors in our divisions*. Il essayait de démontrer que les divisions entre les chrétiens ne répondent pas uniquement à un schéma dogmatique mais qu'elles sont aussi le produit d'autres facteurs comme la race, la nationalité, le langage, la culture, les préjugés historiques, etc... Ceci, qui fut reçu pratiquement par tous, supposait admis que, en plus de l'élaboration doctrinale et des discussions scientifiques propres aux théologiens, il était nécessaire qu'intervienne un facteur capable de changer la mentalité, c'est-à-dire : l'utilisation des moyens de diffusion et en particulier de la presse. »

Venant ensuite aux funestes conséquences d'une presse mal informée ou rebutée dans son effort d'information, l'A. rappelle avec douleur un exemple récent :

« Il y a quelques mois, dit-il, se réunissait à l'île de Rhodes le Conseil œcuménique. Profitant de cette réunion, des théologiens catholiques eurent un échange de vue avec quelques Orthodoxes. » On parla, entre autres, d'une éventuelle rencontre entre Orthodoxes et catholiques. » Tout allait bien, quand intervint malheureusement la grande presse ; elle diffusa la nouvelle de manière exagérée, suscita une situation embarrassante pour les Orthodoxes en relation avec les protestants, et pour les catholiques vis-à-vis de l'opinion publique. Ainsi se perdit l'espoir de la réunion projetée, et furent entravés les contacts qui auraient pu être très fructueux. »

* * *

1. L'auteur se réfère ici au récent ouvrage du P. J. Gill, S. J., *The Council of Florence*, Cambridge, 1959.

D'autre part, c'est par un éclairage intelligent de l'opinion que la première idée du concile, qu'on croyait tout d'abord être un concile d'union pure et simple, se mua en un effort préparatoire de rapprochement des esprits et des cœurs, trop éloignés encore pour pouvoir aboutir à une rencontre définitive en l'époque où nous sommes.

De ce phénomène, « la raison que l'on donna et que l'on continue à donner est celle qu'avait devant les yeux le cardinal Mercier quand il écrivait : ' Les hommes, surtout les groupes d'hommes qui ont vécu longtemps étrangers les uns aux autres dans nne atmosphère chargée de méfiance sinon d'animosité, ancrée dans les profondeurs de la conscience par une tradition plusieurs fois séculaire, sont mal préparés aux argumentations, si pressantes qu'elles soient, que veulent leur imposer leurs contradicteurs '. Entre catholiques et non-catholiques s'ouvre un précipice de longs siècles de formation (de cet antagonisme) qui n'est pas seulement dogmatique mais aussi inhérent au milieu. Il y a des différences de foi, des antipathies, des rancœurs, des blessures ouvertes. C'est pour cela que la préparation d'un milieu adéquat a tant d'importance ».

Autre exemple encore d'un concile qui n'aboutit pas : Le Ve Concile de Latran (1512), qui fit cependant une œuvre réformatrice importante, mais qui resta lettre morte, en raison du mauvais exemple des prélats, de Léon X le premier. L'ambiance n'était pas préparée à la réforme effective, et ce fut la réforme protestante qui survint.

« Par contre, quand le concile de Trente formula son programme, nous voyons qu'il fut reçu avec une très grande joie par le peuple chrétien qui avait été intensément préparé, et ses décisions furent acceptées et mises rapidement en pratique. La littérature ascétique, les orateurs sacrés, les délégués apostoliques qui parcouraient les différents pays, — en somme ceux que nous pourrions appeler ' les organes de formation de l'opinion ' — , travaillèrent avec efficacité et obtinrent que le concile aboutisse à une authentique rénovation de la vie de l'Église.

» Les travaux préparatoires, les avertissements sérieux contenus dans la littérature qui précéda le concile, l'ambiance de réforme que constatèrent les évêques se rendant à Trente, manifestaient l'existence d'un état d'esprit favorable à l'œuvre qui allait se réaliser. Ils nous montrent aujourd'hui le chemin que nous avons à reprendre ».

Après avoir exposé, en relation avec cette dernière remarque, les détails de la technique moderne de l'information, l'auteur continue :

« Le thème religieux en général intéresse l'opinion d'aujourd'hui et beaucoup plus quand il s'incarne en des réalités concrètes du type d'un concile œcuménique. La résonnance que trouva l'annonce du pape Jean XXIII le démontre à merveille. Comme le rappelait le pape aux prêtres de Bologne, une lettre de Léon XIII invitant nos frères séparés à rentrer à la maison paternelle fut amèrement rejetée et même avec des sarcasmes vraiment douloureux. Par contre la seule annonce du concile a fait naître les plus vives espérances ; c'est que, à l'intérêt religieux général, s'ajoute l'énorme développement de ce que nous pourrons appeler le *climat œcuménique*. Avec une rapidité incroyable, nous voyons se succéder des événements qui nous auraient paru impossibles il y a peu d'années : La visite de l'évêque Dibelius au Pape, la série de rencontres entre hiérarques orientaux orthodoxes et catholiques, la profonde modification qui s'est opérée dans le langage qu'utilisent les chrétiens pour parler les uns des autres, la récente création d'un Secrétariat pour les relations avec les non-catholiques ; et surtout la grande resonnance qu'obtient l'Octave pour l'union des chrétiens, tout cela démontre l'existence d'un climat œcuménique qui suscite un intérêt extraordinaire de la presse périodique à tout ce qui a rapport au prochain concile ».

De plus, le Saint-Père a parlé lui-même du fonctionnement adéquat d'organes d'information au sujet du concile. C'est là un élément de grande importance, qui fera la liaison entre les membres de l'assemblée et tout le peuple chrétien, en captant les réactions de celui-ci pour les mettre en valeur.

« L'Église, héritière d'une tradition séculaire de prudence, qui reçoit son mandat législatif de son divin fondateur et non du peuple, qui manie en ses décisions des concepts et des valeurs très délicats, ne peut condescendre de manière totale à une élaboration publique de ses lois. Mais elle doit tenir compte de la mentalité existante pour offrir ces satisfactions que peuvent donner ses propres méthodes de travail sans aucun danger d'altération essentielle. Elle devra donc concilier la prudence avec les exigences de notre société, qu'on le veuille ou non. Il y a des organismes qui demandent une information et qui, si ils ne les obtiennent pas par des canaux intègres, devront les chercher ailleurs. Si, en outre, il y a au concile des centaines de correspondants, obligés par profession d'envoyer

des informations, et si on les leur refuse, un phénomène dangereux se produirait : une abondance d'informations subreptrices trompeuses et sans garantie. La meilleure preuve de l'existence du problème et de la préoccupation qu'en a l'Église est la création d'un bureau destiné expressément à veiller aux moyens d'information, et ce déjà dans la phase préparatoire du concile ; dans la conférence de presse du cardinal Tardini, on a pu voir un fait nouveau et très significatif dans la vie de l'Église ; de même dans l'acceptation par le même cardinal d'une entrevue à la télévision etc ».

* * *

La presse doit être éduquée à un langage psychologiquement approprié et adapté au but à atteindre :

« On ne peut dire les choses, même si elles son vraies, avec une âpreté ou un vocabulaire tels qu'elles en deviennent odieuses. Pour ce qui concerne l'aspect unioniste du concile, le pape a manifesté clairement ses préoccupations quant à la présentation verbale à lui donner. Dans son audience du 18 mai aux directeurs nationaux des oeuvres missionnaires pontificales, il a parlé de la grande compréhension qu'il faut avoir pour ' les frères qui portent le nom de chrétien au front et au coeur, séparés néanmoins de l'Église catholique '. Il faut travailler de manière à pouvoir dépasser les conceptions anciennes, les préjugés et les expressions peu courtoises afin de créer un climat favorable au retour et faciliter de manière efficace l'oeuvre de la grâce...

» ... On ne pourra jamais peser suffisamment l'importance qu'ont le vocabulaire, le ton, la présentation. Quiconque a eu quelque contact avec les âmes sait bien que si le dogme et la morale influent sur les conversions et les apostasies, il est non moins certain que d'autres facteurs influent souvent qui n'ont rien de dogmatique : le style d'une polémique, le langage employé, la présentation du message, les traditions et les usages locaux peuvent avoir une influence décisive. Pour cela, tout le soin qu'on mettra à obéir au désir du pape ne sera pas de trop.

« Ce n'est pas une entreprise facile. Au cours des dernières années on a beaucoup progressé ; la vérité est que nous sommes les héritiers de longs siècles de polémique, d'opposition, qui ont imprégné notre meutalité, notre langage. De plus, sur beaucoup de questions concrètes, on a opéré dans les milieux scientifiques, une révision qu'on n'est pas arrivé à rendre commune dans d'autres milieux ». Or, ce ne

peut être ici seulement « le travail de la Presse, mais d'hommes de science qui doivent descendre des hauteurs de l'investigation pour se mettre au niveau des journalistes, et leur donner un matériel abondant qu'ils puissent divulguer. Mettre à la portée des lecteurs des journaux la théologie oecuménique, la révision historique qui s'accomplit, les événements qui se réalisent : préparer le travail du journaliste de bonne volonté est une fonction que ne doit pas dédaigner le théologien ou le canoniste qui veut être actuellement à la hauteur de sa mission ».

* * *

De plus, le peuple chrétien n'est pas séparé de l'Église ; il la compose, et il est lui aussi parfois l'organe de l'Esprit-Saint qui souffle où il veut.

« Une tradition séculaire a donné une importance très grande au *sensus communis fidei*, c'est-à-dire à la profession de foi générale et ininterrompue de la masse des fidèles. C'est un « lieu théologique » toujours invoqué, inclus dans les documents dogmatiques les plus récents. Il ne s'impose pas au Magistère ni ne le remplace. Il procède du même Esprit-Saint. Sans le donner comme une norme qu'il faut obligatoirement suivre, c'est un donné objectif qu'il faut connaître. Et s'il faut en tenir compte lorsqu'il s'agit de définir un dogme, quel inconvénient y a-t-il à en tenir compte lorsqu'il s'agit de questions juridiques ou pastorales ?

» Il est certain que les évêques, dans un Concile, ne sont pas les délégués des fidèles. Mais ils les représentent certainement [1]. Il y aura donc un échange vital, non juridique, entre l'évêque et ses fidèles pour se faire le porte-voix de leurs désirs, de leurs souhaits, de leurs préoccupations. Prenons du moins la pensée sinon la lettre de ce qu'écrivait S. Cyprien il y a bien des siècles, à savoir qu'il désirait ' examiner en commun, avec ses prêtres et ses diacres ce que demande le gouvernement de l'Église, et après avoir examiné tout ensemble, décider avec exactitude... Aussi disait-il, ai-je pris comme décision, dès le début de mon épiscopat, de ne rien décider sans votre conseil et sans le suffrage du peuple (*sine consensu plebis*), telle est mon opinion personnelle '. Ce que l'on dit à l'échelle du diocèse peut valoir pour l'Église universelle. Le Pape et le Concile représentent cette Église Universelle, dans toute son extension,

1. Cfr l'intéressante étude de A. Prignon, *En attendant le Concile* dans la *Revue ecclésiastique de Liège*, 1960, p. 3 et sv. à laquelle renvoie l'auteur.

constituée qu'elle est par eux-mêmes et par les prêtres et les fidèles qu'ils paissent ».

Tels sont les points principaux qu'ils nous a paru devoir retenir de cette conférence remarquable, dont la clairvoyance, le sens psychologique et l'audace donnent à tout l'exposé une actualité qui n'échappera à personne.

II. L'Église orthodoxe et la primauté romaine.

Les ouvrages sur l'Orthodoxie ou exprimant une pensée de théologiens orthodoxes se suivent à un rythme accéléré. Le R.P. Meyendorff nous a envoyé depuis quelques mois un ouvrage en deux volumes *Grégoire Palamas, Défense des saints hésychastes* [1], que complétait un livre important *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* [2], et un autre petit ouvrage de vulgarisation, mais non sans valeur, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* [3] paru dans la collection « Maître spirituels » avec de nombreuses illustrations. Tout récemment encore, le même auteur, qui se révèle d'une exceptionnelle fécondité, donnait dans la collection « Les Univers », un petit volume solide *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui* [4] de facture surtout historique, et qui apportait des vues complémentaires à ce que M.P. Evdokimov nous avait livré quelques mois auparavant dans son grand ouvrage, *L'Orthodoxie* [5]. Tout cela en moins de deux ans.

Ajoutons qu'une nouvelle librairie « Les Éditeurs réunis » vient de s'ouvrir à Paris, au coeur du quartier latin, à cent mètres de la Sorbonne (11, rue de la Montagne-Ste-Geneviève), qui concentrera tout ce que la pensée orthodoxe fait paraître en français et en d'autres langues [1]. Il y a donc en ce moment, parmi les Russes vivant en

1. Jean MEYENDORFF, *Grégoire Palamas : Défense des saints hésychastes*. Introduction, texte critique, traduction et notes (*Spicilegium sacrum Lovaniense*, Ét. et Doc., 30 et 31), Louvain, 1959.

2. Jean MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (*Patristica sorbonensia*, 3), Paris, 1959.

3. Jean MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (Coll. « Maîtres spirituels », 20), Paris, 1959.

4. Jean MEYENDORFF, *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui* (Coll. « Les Univers »), Paris, 1960.

5. Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie* (Coll. « Bibliothèque théologique »), Neuchâtel, 1959 ; cfr *Irénikon*, 1960, pp. 239 sv.

6. « Tous les livres russes publiés hors de l'U.R.S.S. et en U.R.S.S., tous les manuels de russe nécessaires à l'enseignement secondaire, la licence et l'agrégation ; la littérature russe en traduction ; des ouvrages

France, ou du moins parmi ceux qui sont en accointance avec ce pays, un effort considérable qui se fait en vue de faire connaître aux Occidentaux l'Orthodoxie et le monde orthodoxe.

Il nous faudra revenir un peu plus tard sur les ouvrages du P. Meyendorff que nous venons de mentionner. Nous voulons nous limiter à présent, parce que la question nous semble plus importante et plus urgente, à un magnifique volume qui vient de paraître dans une collection nouvelle « Bibliothèque orthodoxe », et intitulé *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, par N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemann [2].

A trente-cinq ans d'ici, après l'émigration russe, lorsque l'intérêt commençait à se développer en Occident pour les Églises d'Orient, il fallait que des catholiques entreprennent de faire connaître celles-ci à leurs frères. Aujourd'hui, on trouvera peut-être que cela est devenu moins nécessaire. Il restera toujours cependant que l'opinion cherchera des informations auprès des uns et des autres. On aura appris entretemps à ne point se cantonner dans le terrain de la polémique et à se rencontrer sur un terrain moins hostile. « Ce qui rend tout à fait irréductibles, écrivait jadis le P. Congar, les oppositions doctrinales, c'est souvent qu'on porte les thèses qui s'affrontent au maximum d'incompatibilité parce qu'on ne les croit pas conciliables, et qu'on ne les croit pas conciliables parce que, au fond, on ne veut pas qu'elles le soient » [3]. Il nous semble que le présent ouvrage va exactement dans le sens contraire, malgré quelques réserves que les auteurs y formulent deci-delà par souci de réalisme.

* * *

La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe met en question toute la valeur des polémiques traditionnelles concernant ce sujet entre l'Orient et l'Occident. Il a le grand mérite d'être écrit par des théologiens qui ont vécu pendant de nombreuses années dans un milieu en contact constant avec la pensée catholique et protestante,

en français sur la Russie ; tout ce qui concerne l'art russe et les icones ; des ouvrages en diverses langues sur l'Orthodoxie et les pays orthodoxes : théologie, spiritualité, histoire » etc.

2. N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemann, *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe* (Coll. « Bibliothèque orthodoxe » sous la direction de B. Bobrinskoy, O. Clément, B. Fize et J. Meyendorff). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, in-8, 1960, 152 p.

3. Préface au livre de F. Dvornik, *Le Schisme de Photius*. Paris, 1950, p. 13.

en une époque où, les relations oecuméniques se développant, une atmosphère nouvelle s'est créée entre les confessions chrétiennes. Au surplus, initiés aux méthodes occidentales de la critique et de la discussion, ils ont acquis une forme de pensée pleinement assimilable pour les Occidentaux. Qui plus est, le problème de l'Unité s'est constamment posé à eux sous une forme aiguë [1], et l'Académie St-Serge à Paris, d'où ils sont tous sortis — quand ils n'y enseignent pas eux-mêmes — les a marqués d'une vraie rénovation spirituelle. Nous ne pouvons pas ne pas considérer ce volume comme une pierre d'attente aux avances qui pourraient être faites de la part de l'Église catholique aux théologiens orthodoxes, à l'occasion du prochain concile ou de sa préparation. Avances non officielles sans doute, mais tentatives de dialogue et d'échange de vues, Plusieurs pages du P. Schmemann en la dernière étude en sont discrètement l'indice (pp. 135 et sv.)

Voici les titres des quatre collaborations : *L'Église qui préside dans l'Amour* (N.Afanassieff) ; *La place de Pierre dans l'Église primitive* (N.Koulomzine) ; *Saint Pierre, sa primauté et sa succession dans la théologie byzantine* (J.Meyendorff) ; *La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe* (A.Schmemann).

Tout ceci nous fait comprendre implicitement 1° que la grosse question qui sépare l'Orthodoxie et le catholicisme, telle qu'elle apparaît aujourd'hui à ces auteurs, est celle de la primauté ; 2° que le premier concile du Vatican, sous la forme où il a défini celle-ci, constitue un obstacle à peu près insurmontable ; 3° que certaines perspectives dues notamment à la réflexion et à la recherche de théologiens orthodoxes pourraient apporter de la lumière dans la mise au point de la formulation de 1870, si celle-ci devait être complétée grâce à une analyse de la doctrine de l'épiscopat ; 4° qu'une discussion, sur la base des éléments produits ici, pourrait être féconde au point de vue du rapprochement des idées etc. Essayons d'entrer dans quelques détails.

Nous ne nous arrêterons pas à l'étude de M. Koulomzine qui s'en tient rigoureusement au primat de Pierre à l'époque apostolique. Avant d'entamer la question fondamentale de la primauté romaine proprement dite, développée surtout par les premier et dernier auteurs, disons quelques mots de la contribution du P. Meyendorff. Elle se réfère tout d'abord aux théologiens byzantins antérieurs

1. On peut trouver confirmation de ce fait dans les passages empruntés à de récentes revues orthodoxes et cités dans *Irénikon*, 1959, pp. 326 et 493 sv.

à la polémique, et ensuite, par une étude minutieuse et neuve, à la polémique antilatine des Grecs au moyen âge [1].

L'A. déclare que « ce qui donnait à Rome une prééminence incontestable sur les autres Églises apostoliques, c'était que l'apostolicité pétrinienne et paulinienne s'y joignait au fait que Rome était la capitale de l'empire ; seule la conjonction de ces deux éléments donnait à l'évêque de Rome des titres incontestables pour occuper dans l'univers chrétien, par le *consensus* de toutes les Églises, le rôle d'un primat » (p.95). Conséquemment à ces deux points de vue, il examine deux catégories de documents, dont plusieurs de la seconde sont inédits : 1° des textes exégétiques d'auteurs byzantins sur les passages classiques de l'Écriture concernant l'apôtre Pierre, et des homélies des mêmes sur la fête des Apôtres Pierre et Paul ; 2° des écrits de polémique. Sur le premier point, « on ne note, dit-il, avec la consommation du schisme, aucune modification de l'attitude des exégètes et prédicateurs byzantins envers l'apôtre Pierre ; comme auparavant son rôle de chef des apôtres et de 'pierre sur laquelle l'Eglise est fondée' est universellement reconnu » (p.95-96). Reconnaissons ici qu'un fait paraît clair, même aux théologiens catholiques : c'est que, à part quelques docteurs plus tardifs comme Maxime le Confesseur et Théodore Studite [2], qui l'ont fait pour des raisons précises d'indépendance vis-à-vis des empereurs, les Pères orientaux, — et non seulement les byzantins — pas plus du reste que saint Augustin, n'ont interprété les textes pétriniens (*Matth.* 16, 18 etc), dans le sens qu'on leur avait donné à Rome, à savoir d'une institution divine de la primauté de ce siège [3]. L'idée théologale de la primauté a cependant été développée très tôt dans les milieux romains et ceux proches de Rome.

Le P. Congar a très bien exposé jadis ce point important. « La conscience de la primauté romaine, dit-il, ne s'est pas exprimée en Orient à l'époque où sa tradition s'est fixée de façon classique

1. Pour saisir toute la pensée du P. Meyendorff, on se reportera utilement à ce qu'il a écrit dans son ouvrage *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui*, cité plus haut, et surtout à son étude *La Primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcédoine*, dans *Istina*, 1957, pp. 463 sv.

2. Ce qui n'a pas empêché ces deux écrivains de développer également la théorie de la Pentarchie. Cfr H. Marot, *Notes sur la Pentarchie*, dans *Irénikon*, 1959, p. 438.

3. Cfr spécialement l'article de Y. M. J. Congar O. P., *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident*, dans *Istina*, 1959, pp. 187-236, spécialement le chapitre *La fonction de l'évêque de Rome vue de l'Orient*, pp. 213 sv.

avec la netteté qui seule eût permis de faire l'économie du schisme. Il n'y a jamais eu, dans les grands conciles tenus en Orient, de formule sur la primauté universelle de droit divin. Plusieurs des Pères que l'Orient reconnaît à juste titre comme les plus grands et les plus représentatifs et que d'ailleurs l'Église universelle tient aussi pour tels, n'en présentent pas davantage. Ils connaissent la primauté de l'apôtre Pierre ; ils ont tenu le Siège de Rome pour la *prima sedes*, jouant un rôle majeur dans la communion catholique (...), ils n'ont pas d'énoncé théologique sur la primauté universelle de droit divin de Rome. Ainsi les deux Grégoire, Basile, Jean Chrysostome, Jean Damascène... » [1]. Et il appuie son affirmation par une phrase de Mgr Batiffol : « Je crois que l'Orient réalisait mal la primauté romaine. L'Orient n'y voyait pas ce que Rome y voyait et ce que l'Occident y voyait avec Rome c'est à savoir une continuation de la primauté de Saint Pierre » [2]. Ce qui ne veut pas dire qu'on n'y ait pas fait appel. « Certains documents romains acceptés en Orient arguent expressément de l'autorité de l'apôtre Pierre exercée par l'évêque de Rome et vivante dans le siège romain » [3]. Mais ces appels n'étaient pas faits au préjudice de l'opinion générale mentionnée ci-dessus.

Quant à la succession pétrinienne proprement dite, plusieurs anciens Pères l'attribuaient d'après Matth.16, 18 à chaque évêque (ou même chez l'un ou l'autre en se limitant à la foi, à chaque chrétien). La primauté de l'évêque de Rome n'était pas exclue, mais elle n'incluait pas, du chef de l'interprétation traditionnelle de Matth. 16,18, un caractère d'universalité. C'est par un autre argument, celui que le P. Meyendorff cite et que nous avons reproduit ci-dessus, que cette primauté était reconnue en Orient.

Revenons maintenant au second point étudié par le P. Meyendorff, celui des polémistes antilatins. Le problème de la primauté n'aurait apparu vraiment aux byzantins qu'au XIII[e] siècle. Ni en l'époque de Photius, ni en celle de Michel Cérulaire ils ne l'auraient pleinement compris. C'est le geste d'Innocent III de vouloir latiniser l'Orient et de s'en déclarer le chef, à la suite de la quatrième croisade qui leur a donné l'occasion de saisir pleinement la conception romaine de la primauté. « Jusque-là ils n'imaginaient pas que les prétentions de l'ancienne Rome puissent modifier l'ancien ordre canonique

1. *Neuf cents ans après*, dans *L'Église et les Églises*, t. I. Chevetogne, 1954, pp. 65-66.
2. *Cathedra Petri*, Paris, 1938, pp. 75-76.
3. Y. CONGAR, *Neuf cents ans après*, *l. c.*, p. 67, n. 1.

d'élection des évêques, ni que la centralisation romaine puisse s'étendre au-delà des limites de l'Occident » (p.101). En somme, tant qu'elle n'était pas juridiquement contraignante, la primauté romaine, si elle a été connue et dans la mesure où elle l'aurait été en Orient, aurait pu passer pour une doctrine pieuse, même vénérable mais on n'y aurait pas attaché la valeur dogmatique qu'on lui donnait en Occident.

C'est à partir du moment où son influence risquait de les dominer que les byzantins s'y sont opposés plus vigoureusement. C'est là toute l'histoire de la polémique exposée par le P. Meyendorff. Dans ses tenants les plus discrets, elle peut s'exprimer par cette phrase du patriarche Jean Camateros : « Nous nous déclarons d'accord à la fois pour honorer Pierre comme le premier disciple du Christ, pour l'honorer plus que les autres et pour le louer comme ayant été à la tête des autres ; nous vénérons l'Église de Rome comme la première pour le rang et l'honneur..., mais nous ne voyons pas que les Écritures nous obligent à la reconnaître comme la Mère des autres et comme englobant les autres Églises » (p. 105). Sans doute des Orthodoxes diraient-ils équivalemment la même chose aujourd'hui. Mais la plupart ne voudront voir dans la primauté romaine telle qu'elle a été énoncée au cours de ces derniers siècles par la théologie catholique qu'une erreur et, depuis sa proclamation dogmatique solennelle, une hérésie.

* * *

Une conciliation est nettement tentée par le P. Afanassieff qui recourt à une distinction nouvelle, guère aperçue dans le développement de la théologie. Il ne la présente pas pour la première fois [1], mais elle est aujourd'hui insérée dans un contexte neuf, qui la met particulièrement en lumière. Les autres auteurs de ce recueil, qui ont été ses disciples et qui la connaissent bien, y font au moins plusieurs allusions ; elle apparaît ainsi un peu comme le *leitmotiv* de tout l'ouvrage.

C'est à expliquer le passage de l'idée de la primauté (conçue, non

1. Cfr notamment : *Deux idées de l'Église universelle*, dans *Put'*, nº 45, 1934 ; *Pouvoir-Charité*, dans *Le Messager de l'Église russe*, nº 1 (22) de 1950, p. 4 ; *La Table du Seigneur*, Paris, 1952 ; *La doctrine de la Primauté à la lumière de l'ecclésiologie orthodoxe*, dans *Istina*, 1957, pp. 401-420, dont plusieurs paragraphes ont été insérés dans ce volume ; *Église catholique*, dans *La Pensée orthodoxe*, nº 11, 1958. — Toutes ces études, sauf l'avant-dernière, sont écrites en russe.

selon une vue de foi théologale ni même juridique, mais comme réalisant une communion d'amour entre des chrétientés établies sans dépendance continue les unes des autres), à une fonction dominatrice dans une Église pensée en catégories « d'universalité », que s'emploie le P. Afanassieff. Son option est également reprise par le P. Schmemann. Selon le P. Afanassieff, l'ecclésiologie primitive aurait ignoré l'universalité comme telle ; elle aurait été tout eucharistique, en ce sens que chaque Église était avant tout la réunion des fidèles autour de la table du Seigneur et du sacrement de l'Unité, présidé par l'évêque. Et, pour cette époque, où la notion d'universalité n'existait pas encore formellement, l'auteur cherche la réponse à cette question : « Qui est à la tête de la multitude des Églises et comment la direction de cette multitude se réalise-t-elle ? Une Église locale serait-elle à la tête de toutes les autres, ou peut-être son évêque ? » (p. 30). Cette « priorité » comme il l'appelle, (pour réserver à un autre sens le mot de primauté), et qu'il veut être une « présidence dans l'amour », a passé, selon lui, de l'Église de Jérusalem — qui l'aurait exercée jusqu'en l'an 70 — dans des circonstances qu'il est difficile de déterminer, mais suivant un processus indubitable, à l'Église de Rome (p.44) [1]. Ce serait « Cyprien de Carthage qui aurait le premier exprimé l'idée que dans Matth. 16, 17-19, il est question de l'Église universelle » (p.36). L'ecclésiologie eucharistique n'exclurait donc nullement la nécessité d'une primauté — au contraire il est normal, en vertu de la nature des choses qu'il y en ait une —, mais d'un caractère nettement différent de celle postulée par l'ecclésiologie universelle : primauté de témoignage, non fondée juridiquement, mais basée sur la charité ; en bref, un « service ». Elle apparaît comme une nécessité ponr la communion des Églises dans la vérité et la charité, aussi bien que pour la réunion concrète des conciles oecuméniques.

1. Le théologien luthérien G. Kretschmar s'exprimait ainsi il y a quelques années à propos de saint Pierre, « l'homme, disait-il, qui a été certainement le roc de l'Église et pas seulement durant la période qui a suivi immédiatement Pâques. Bien que ses revendications aient été discutées durant sa vie (par Jacques et aussi par Paul) et après sa mort (l'évangile de Jean) il est encore, autant que nous sachions, le seul apôtre qui a franchi tout le chemin de Jérusalem à Rome, depuis le commencement de l'Église jusqu'à son développement à l'échelle du monde à l'Orient et à l'Occident, parmi les juifs et les païens, et qui en a assumé la pleine responsabilité. C'est donc en dernière analyse en sa personne et en elle seule, que l'unité de l'Église apostolique est devenue reconnaissable pour nous dans l'histoire » (*Ecumenical Review*, octobre 1956, p. 89, cfr *Istina*, 1957, pp. 95-96).

Nous avouons avoir été impressionné par l'accent mis ainsi sur cette notion de « priorité » si ingénieusement élaborée par le P. Afanassieff. Jusqu'à présent, ce qui nous avait frappé dans ses autres écrits, c'était l'insistance à souligner la valeur de l'Église locale, et la qualité de celle-ci. Son attention se porte beaucoup plus, dans la présente étude, sur le regard porté par ces Églises locales vers un foyer principal constitué par l'une d'entre elles, en raison d'un caractère qui se retrouve depuis les temps de la première communauté de Jérusalem [1]. Si cette explication a un fondement dans l'histoire — et il semble bien qu'elle en ait un —, elle apparaît comme une charnière entre l'époque apostolique et les temps postérieurs où, à la suite des conciles régionaux puis oecuméniques, l'Église se serait davantage inclinée vers une notion d'universalité correspondant plus ou moins aux institutions humaines.

On a discuté l'attribution à Saint Cyprien du patronage de l'idée d'universalité [2]. C'est là, dans l'ensemble, une question assez secondaire pour le sujet qui nous occupe. Le fait est que le caractère juridique de l'Église ne s'est développé que progressivement. Mais il eût pu évoluer dans la société ecclésiale dans un sens moins universaliste. Il faut avoir cela devant les yeux. L'idée de primauté d'amour n'était pas nécessairement liée à celle d'un développement de plus en plus accentué autour d'un seul centre. Très tôt ont existé des relations de voisinage entre les évêques, ne fût-ce que les ordinations épiscopales — ce qui n'était cependant pas un indice de dépendance —, alors qu'à cette époque Rome jouissait déjà de ce prestige de priorité dont il a été fait mention. La réunion des conciles aurait davantage tracé le chemin vers un groupement en différents centres autour des principales métropoles civiles, ou de sièges plus vénérables en raison du souvenir d'un apôtre. Mais dans tout cela encore, Rome, « ville de Pierre et de Paul et capitale de l'empire », conservait sa qualité.

Les PP. Afanassieff et Schmemann — ce dernier s'étend beaucoup sur cette constatation — croient du reste qu'aussi bien l'Orient (l'Orient orthodoxe) que l'Occident, ont tous deux évolué jusqu'à

1. On trouvera certes chez certains théologiens gallicans et chez les anglicans modernes des théories approchantes (cfr par exemple E. L. Mascall, *The Recovery of Unity*, Londres, 1958, pp. 194-213), mais on n'a guère développé, du moins comme le fait le P. Afanassieff, le caractère de « service » dans l'amour, de cette priorité de l'apostolicité romaine.

2. Cfr P.-Th. Camelot, *Saint Cyprien et la primauté*, dans *Istina*, 1957, p. 424, n. 4.

la conception moderne de l'autocéphalie d'une part, et de la centralisation de l'autre, vers cette forme d'ecclésiologie universelle, en fonction de laquelle tout a été théologiquement repensé, au point que l'ancienne manière, qu'ils essaient de remettre en valeur — du moins comme donnée historique — aurait été oubliée depuis le début du troisième siècle : une primauté de service, de diaconie, d'amour, avant d'être une primauté de puissance et de force. Peut-être est-ce à cette idée qu'il faut rapporter l'intuition de Vladimir Soloviev lorsqu'il écrivait : « Si le nom vulgaire de Rome, **Ῥώμη**, signifiait « force », et si un poète de l'Hellade décadente saluait les nouveaux maîtres en ce nom *Χαῖρέ μοι Ῥώμα, θυγάτηρ Ἄρηος*, les citoyens de la Ville éternelle, en lisant son nom selon la leçon sémitique, croyaient découvrir sa vraie signification (*Roma = Amor*») ... « Il fallait donner pour fondement à la société universelle, au lieu d'un empire de la Force, une Église de l'Amour »[1]. En parlant de « société universelle », Soloviev n'adoptait certes pas le vocabulaire précis que le P. Afanassieff a voulu proposer. Mais, l'universalité en moins, il semble bien que c'est une même trace qui les ait guidés tous deux. Il se pourrait que, avec un vocabulaire un peu perfectionné, des distinctions supplémentaires et la vérification de la thèse dans un plus grand nombre de cas d'histoire, celle-ci soit profitable à l'ecclésiologie contemporaine et, en apportant des nuances peu discernées jusqu'ici, n'aide à éclaircir les rapports entre Orient et Occident.

* * *

D'autre part on aurait tort, croyons-nous, de trop restreindre la dissention doctrinale entre l'Orient et l'Occident à la question de la primauté romaine. Celle-ci sans doute a éclipsé les autres. Mais l'insertion du *Filioque* dans le symbole reste toujours vivante dans la polémique de l'arrière, et elle tend quelquefois à reprendre le dessus. Il ne faut pas l'oublier. Ne croyons pas qu'une éclaircie survenant dans la discussion ecclésiologique, tout le chemin qui nous sépare serait parcouru. Mais c'est une heureuse chose en tout cas qu'on sente, de part et d'autre, une volonté de poser les problèmes en termes nouveaux et avec beaucoup d'ouverture.

D. O. R.

1. V. Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, Paris, 1922, p. 140 ; cfr à ce sujet *Irénikon*, 1926 (t. I), pp. 74-80.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Daniel Lys. — Nèphèsh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales. (Études d'Histoire et de Philosophie religieuses, 50). Paris, P. U. F., 1959 ; in-8, 216 p., 12 NF.

Le mot *nèphèsh* revient 757 fois dans la Bible. L'A. a tâché d'en éclaircir le sens et d'en préciser l'évolution historique. Il a fait ainsi œuvre de théologie biblique. Car pour lui le vocable n'exprime pas uniquement une « notion-message », mais une « notion-chose », c'est-à-dire que la notion vétéro-testamentaire de l'âme ne sert pas simplement à revêtir une vérité révélée, mais qu'elle signifie elle-même le contenu de cette révélation. La polysémie qu'on observe dans la plupart des textes montre que l'A. T. n'a pas cherché à donner une définition philosophique de l'âme, mais à nous communiquer une vérité théologique : la relation de l'homme avec Dieu. « La révélation vétéro-testamentaire sur nèphèsh est secondaire et non directe (...) l'onto-anthropologie est dérivée (et ne peut être que telle) par rapport à l'onto-théologie (qui constitue la Révélation à proprement parler) » (p.202). Comme l'annonce le sous-titre, l'A. étudie d'abord, en se servant des recherches de Dussaud et de Van der Leeuw, la notion dans les autres religions proche-orientales (égyptienne, assyro-babylonienne, hittite et hourrite, cananéenne, iranienne, grecque) ; c'est d'ailleurs ce fond qui doit expliquer la polysémie que revêt nèphèsh dans les livres de l'A. T. — L'A. rejette la thèse de l'immortalité naturelle de l'âme séparée du corps, qu'il considère comme contraire à la foi en la résurrection. Tout en n'acceptant pas toutes les conclusions, on doit admirer sa vaste culture et le sérieux de ses analyses. Les premiers chapitres où est exposée la méthode, contiennent aussi des aperçus très riches. L'A. a écrit une étude approfondie d'anthropologie biblique. On sera peut-être étonné de ne trouver aucun renvoi à un ouvrage de langue allemande, hormis un seul livre de K. Barth. D. M. V. d. H.

Kurt Schubert. — Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren. Bâle, Reinhardt, 1958 ; in-8, 144 p., 8,50 fr. s.

Après une longue série de devanciers, cet ouvrage apporte un nouveau résumé de l'ensemble des questions relatives aux manuscrits de la mer Morte, sans étalage de citations ni d'apparat critique. Un cours universitaire à Vienne a fourni le canevas, tandis que le sujet fut fouillé par une large érudition et plusieurs études d'analyse de textes. C'est une mise au point qui compte parmi les plus concises, où les rapprochements avec

les questions connexes sont considérables, dans une orientation marquée vers les problèmes de doctrine et de tradition. Le jugement est modéré. L'A. projette, à son tour, une traduction de la collection des pièces étudiées.

D. M. F.

A. Robert et A. Feuillet. — Introduction à la Bible. T. II : Nouveau Testament. Tournai, Desclée, 1959 ; in-8, XX-940 p.

Cet aperçu des recherches actuelles et des solutions est une harmonieuse composition due à la collaboration de treize spécialistes. Il constitue une introduction qui ne rebutera personne, mais il est surtout un instrument de travail indispensable pour les croyants cultivés qui ne veulent pas se contenter d'une lecture de la Bible au-dessous de leur niveau intellectuel. Les articles introduisent aux problèmes; chaque chapitre et chaque paragraphe sont précédés d'une bibliographie très choisie. En somme, nous avons ici une œuvre de critique constructive où l'exposé des problèmes sert à une pénétration religieuse plus profonde. C'est ainsi que la discussion du fait synoptique donne lieu à des considérations sur notre connaissance du Christ et du rôle de l'Église. C'est dire que la critique nous aide à mieux pénétrer l'Écriture. Ceux qui abhorrent toute critique seront suffisamment convaincus par les « perspectives théologiques » qui font partie de chacune des introductions, au même titre que les questions d'auteur, de style, de milieu et les analyses des différents écrits, et qui en forment les conclusions. Les auteurs du N. T., comme tous les écrivains, doivent être compris par leur milieu : sont donc indispensables, tant pour l'investigation scientifique que pour la compréhension religieuse, les 140 premières pages consacrées an monde gréco-romain et juif (A. TRICOT), à la littérature apocryphe du judaïsme (C. BIGARÉ, S.J.), de Qumrân (J. CARMIGNAC), du judaïsme hellénistique (J. TRINQUET) et rabbinique (A. MICHEL). Le P. X. LÉON-DUFOUR présente ensuite les Synoptiques, d'abord séparément puis dans un ensemble, comme fait spécifique. Mgr CERFAUX nous introduit aux Actes et aux Épîtres de saint Paul (à part les introductions aux *Thess.*, *Cor.*, *Rom.*, *Hébr.*, qui sont de la main du P. J. CAMBIER). Les épîtres catholiques sont traitées par le P. CANTINAT, mais celles de saint Jean sont présentées avec le quatrième Évangile par A. FEUILLET, tandis que le P. BOISMARD, O.P., prend à son compte l'Apocalypse. — Après un appendice sur les apocryphes néotestamentaires par les PP. BONSIRVEN et BIGARÉ suit enfin, en plus de 150 pages, une conclusion sur « quelques thèmes majeurs du Nouveau Testament étudiés à la lumière de l'Ancien », étude qui en réalité n'est autre qu'un précis de théologie biblique dû à la plume du P. LYONNET pour les écrits pauliniens et de A. FEUILLET pour les autres livres du N. T. L'exposé du premier excelle, entre autres, par la rigueur avec laquelle il établit la place centrale de Dieu, le Père, dans la pensée de saint Paul et la valeur de la mort du Sauveur comme signe d'amour, étant donné que l'explication juridique s'avère insuffisante. Les AA. ont adopté un plan presque identique à celui de M. MEINERTZ (*Theologie des Neuen Testaments*, Bonn, 1950) — sans contester les droits fondés d'une autre conception —, pour l'unique raison que, partant de la proclamation du Règne de Dieu dans les Synoptiques et passant par les croyances de la communauté primitive jusqu'à la sotériologie paulinienne

et le mystère de l'Incarnation d'après les écrits johanniques, on fait mieux apparaître l'évolution explicative de la pensée chrétienne à l'âge apostolique. C'est en évoquant ainsi l'unité des deux Testaments et par conséquent celle du plan divin que cette introduction conduit nos pas à scruter plus intensément le dessein rédempteur de Dieu. D. J. E.

Silverio Zedda, S. J. — Prima lettura di San Paolo. Vol. I : Introduzione, lettere della Prigionia ; vol. II : Tess., I Cor., Gal., Rom. ; vol. III : II Cor., Pastorali, Ebr. Turin, Tecnograph, 1958-60 ; in-8, 220 + 322 + 454 p.

Dans cet ouvrage l'A. veut faire profiter d'une lecture fructueuse de saint Paul des étudiants qui commencent leur théologie. Pour comprendre l'apôtre et son milieu, on doit se servir de biographies, d'introductions particulières à ses écrits, d'études sur la culture gréco-romaine et juive de l'époque, mais avant tout se familiariser avec le texte même. Dans ces trois vol. l'A. nous présente donc une paraphrase des épîtres accompagnée de brèves introductions qui doivent aider à saisir le sens exact des mots. Une disposition typographique appropriée permet de comprendre plus clairement la suite des idées. Ces subdivisions pourraient d'abord sembler forcer la pensée de l'apôtre ainsi insérée dans le cadre des quatre causes, mais l'A. ne fait que mettre en évidence les motifs indiqués dans les lettres elles-mêmes. Elles aideront ensuite puissamment à la méditation de la doctrine proposée. De nombreuses notes et une quinzaine d'*excursus* permettront de la pénétrer plus à fond. — On ne saurait assez louer la franchise avec laquelle l'A. expose les problèmes, tant en ce qui regarde l'authenticité des épîtres que pour l'interprétation de leur contenu. Cet ouvrage méritera l'attention non seulement des séminaristes mais de tous ceux qui, de culture italienne, désireront un commentaire bref, mais exact du *corpus* paulinien. Les faits d'ailleurs confirment notre observation : le 1er vol. en est déjà à sa 3e édition. — Nous souhaiterions seulement que l'A. puisse refondre avec un peu plus d'ordre les fruits excellents de son érudition : lire les écrits de saint Paul chronologiquement augmentera certainement aussi une meilleure intelligence du texte. Les introductions qui se trouvent actuellement dispersées, soit dans l'introduction générale soit avant chaque épître, gagneraient à être ramassées en un tout.

D. J. E.

J. Doresse et dom E. Lanne. — Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile. En annexe : Les liturgies « basiliennes » et saint Basile, par dom B. Capelle. (Bibliothèque du Muséon, vol. 47). Louvain, Publications Universitaires, 1960 ; in-8, II-74 p., 5 planches hors-texte.

Découverts il y a plus d'une douzaine d'années par M. J. D., les quatre feuillets de parchemin édités ici avaient été acquis par l'Université de Louvain. Le regretté Mgr Lefort avait vu immédiatement le grand intérêt qu'ils présentaient pour l'histoire des anaphores orientales, car il s'agit d'un fragment très important qui nous restitue la majeure partie de l'anaphore copte dite de saint Basile, dont le P. Engberding a démontré, il y a plus de vingt-cinq ans déjà, qu'elle avait fourni le canevas de l'ana-

phore byzantine attribuée au même saint docteur. Le texte de ces feuillets est en dialecte sahidique comme le Grand Eucologe du monastère Blanc, mais évidemment, tout comme celui-ci, représente une traduction du grec. La première partie de l'anaphore n'a malheureusement pas été retrouvée. Le fragment commence seulement un peu avant le récit de l'institution par une leçon qui ne se trouve pas dans les formulaires actuellement connus de cette anaphore alexandrine. Il s'achève au début de l'embolisme du Pater. La présente édition donne d'abord la photographie des quatre feuillets (16 pages), puis une description très soigneuse du manuscrit par M. J. D. ; ensuite une introduction critique indique les témoins grecs, bohaïriques, éthiopiens et sahidiques du texte, puis les parallèles fournis par les autres liturgies. L'édition elle-même se présente en quatre colonnes qui comportent parallèlement : l'édition diplomatique du texte copte, sa traduction latine littérale, une rétroversion grecque qui s'efforce de retrouver le modèle sur lequel a été traduit le copte et, enfin, une colonne où sont relevés les textes parallèles les plus significatifs. En note on a indiqué les citations scripturaires, et un apparat critique assez développé indique les leçons des divers témoins et parallèles. A la suite quelques notes sur divers points importants donnent des observations de critique interne et s'efforcent de justifier les options prises par la rétroversion grecque. En annexe de cette édition D. B. Capelle a mis une précieuse étude complémentaire sur les liturgies « basiliennes » où il analyse les additions de la liturgie byzantine par rapport au formulaire alexandrin. Il voit dans le texte byzantin un remaniement théologique qui trahit la main même de saint Basile. — Le grand intérêt du texte découvert par M. J. D. est d'abord son archaïsme. Il nous livre en effet un document contemporain du patriarche copte Benjamin Ier, soit du milieu du VIIe siècle. Mais les variantes textuelles qu'il donne par rapport aux autres témoins permettent de le faire remonter bien plus haut. On notera en particulier la formule de l'épiclèse qui ne comporte pas la demande explicite de transformation des éléments au corps et au sang du Seigneur, à la différence de tous les documents connus jusqu'à présent. On a là la preuve assurée que la seconde partie de l'épiclèse qui a été introduite dans la plupart des liturgies orientales sous l'influence de l'anaphore byzantine de saint Basile, très probablement, n'est pas primitive.

D. O. R.

Zbornik crkvenich bogoslužbenich pesama, psalama i molitava. (Recueil d'hymnes, psaumes et prières liturgiques — en slavon et serbe). Izvod iz Tipika i Crkvenoslovenski Rečnik za pravoslavne Crkve i Škole. Belgrade, Patriarcat, 1958 ; in-8, VI-692 p.

Cette réédition anastatique du *Zbornik* de 1901 a été réalisée grâce à un subside du Conseil œcuménique des Églises. Le livre contient huit sections comportant des extraits : I. De l'horologe, du psautier et du *služebnik* ; II. De l'*oktoich* ; III. Des ménées ; IV. Du triode ; V. Du pentecostaire ; VI. Rites divers ; VII. Du typikon (avec directions cérémonielles précises — toute cette section est rédigée en serbe) ; VIII. Lexique du slavon ecclésiastique, très utile, mais qui semble supposer chez les prêtres et chantres de paroisse serbes des connaissances solides des langues latine et allemande qu'on ne s'attendrait pas à trouver chez

eux. La raison du choix nous échappe en beaucoup de cas. Des petites Complies pourquoi ne donner rien que la courte prière *Upovanie moe Otec...?* Des Laudes on donne les six derniers versets, mais de l'*oktoich* seulement quatre stichères, ce qui s'explique difficilement. Quant au texte slavon, il est presque partout conforme à celui des livres russes sauf parfois pour l'accentuation, les flottements fréquents entre *vs* et *sv* initiaux, et l'absence de toutes abréviations. A la fin de la section VI sont repris deux offices de composition récente, dont le premier, daté de 1861, mérite une mention dans les annales de la langue liturgique pour y avoir introduit le gérondif *(deepričastie)*, par exemple : *byste žitelie carstvija nebesnago, vsegda o nas moljasja* (pour *moljaščesja*), ou encore : *poklanjajasja* (pour *poklanjajuščesja*) *prevěčnomu mladencu*, (...) *molimsja*. D. G. B.

Néophyte Édelby. — Liturgicon. Missel byzantin à l'usage des fidèles. Illustrations de J.-P. Ghysels. Beyrouth, Éditions du Renouveau, 1960 ; in-12, XVI-974 p.

On ne peut que féliciter pleinement l'auteur de cette publication remarquable. Tout d'abord la présentation est excellente et vaut largement celle des meilleurs missels des fidèles actuellement en usage. Le volume contient d'abord une longue introduction « Notions générales de liturgie ». C'est une excellente initiation aux choses liturgiques byzantines. Vient ensuite le texte du missel proprement dit. Il faut premièrement noter la traduction des trois liturgies. Elles se trouvent au milieu du volume afin d'en rendre le maniement plus aisé et sont en caractères plus forts, avec rubriques en rouge. Les liturgies sont précédées des parties propres des fêtes et autres jours de ce que l'on pourrait appeler le cycle pascal : cycle hebdomadaire (propres des jours de la semaine), cycle dominical des huit tons (propres des dimanches), Triode, Pentecostaire, série des épîtres et évangiles des parties mobiles de toute l'année ; après les liturgies on trouve le cycle des fêtes fixes, ou Ménologe. Pour chaque dimanche et fête solennelle, on trouve le texte complet de l'épître et de l'évangile ; pour les autres jours, on indique les références précises au Nouveau Testament. De plus, chaque fête comprend le texte complet des versets précédant l'épître et l'évangile, ceux des antiennes du début de la liturgie et des parties à insérer au cours de l'anaphore. Toutes ces dispositions sont très judicieuses et font de ce Liturgicon un vrai missel complet. Quelques remarques aideront peut-être à améliorer les éditions futures. La principale est qu'il est regrettable que l'on ait abandonné le texte traditionnel des LXX pour les extraits psalmiques. Cette vénérable version n'a somme toute pas une moindre authenticité que l'hébreu massorétique. On comprend qu'on ait adopté celui-ci dans les traductions modernes de la Bible, mais n'aurait-on pas dû rester fidèle à la tradition millénaire et plus de la liturgie byzantine, qui est celle aussi de toutes les autres liturgies chrétiennes, sauf les liturgies syriennes ? Regrettons également que l'on n'ait pas mentionné, dans l'introduction générale, les trois degrés de l'ordre sacerdotal : épiscopat, prêtrise et diaconat, pour ne rien dire des ordres inférieurs. Le problème de l'épiscopat sera certainement une des grandes questions examinées par le futur concile. Au fond c'est lui qui est à la source des difficultés faites aux hiérarques orientaux. Les évêques sont vicaires du Christ pour leurs troupeaux particuliers et aussi pour

toute l'Église, en référence bien sûr avec leur centre qui est le successeur de Pierre. Ils ne sont nullement des sortes de préfets ecclésiastiques « ad nutum » des dicastères romains, comme on voudrait parfois nous le faire admettre. Outre ce problème, se pose de plus en plus celui de la revalorisation du diaconat. L'Orient, entre autres supériorités, conserve soigneusement la fonction diaconale, non comme un simple degré conduisant à la prêtrise, mais comme une vraie fonction ecclésiale. Les catholiques de rite byzantin devraient revenir résolument à leurs authentiques traditions, trop perdues de vue par la volonté d'adopter les idées des autres. Deux mots encore. Dans le texte de l'anaphore, on a imprimé en rouge le titre de « Récit de la Cène » immédiatement après l'hymne angélique, alors que ce récit ne vient qu'après une reprise du thème eucharistique de l'anaphore. L'ecténie pour les défunts se place non pas avant mais après la prière et l'ecphonèse de la « prière instante » (p. 432). Le kontakion de Pâques est du 8ᵉ mode, non du 2ᵉ (p. 161). Dans l'ecténie des défunts (p.474), l'avant-dernière réponse doit être : « Accorde-le Seigneur ». Parmi les noms de saints, on rencontre des orthographes curieuses et même fautives. Ces quelques remarques ne diminuent en rien la valeur exceptionnelle de cette excellente publication. D. E. M.

Christos P. Vrionides. — *Ὑμνῳδία* (Byzantine Hymnology. The Divine Services of the Greek Orthodox Church). Babylon, N. Y., chez l'auteur, 2ᵉ éd. 1954 ; in-8, 268 p., 4 dl.
— **The Byzantine Chant of the Greek Orthodox Church.** Ibid., 1959 ; 132 p. et suppl. 80 non paginées, 5 dl.

L'*hymnaire* présenté ici constitue jusqu'à présent le recueil le plus vaste des chants byzantins nécessaires à la Liturgie et aux sacrements principaux en transcription européenne et traités pour la plupart en polyphonie. On sait qu'en Amérique l'orgue est autorisé dans l'Église grecque pour le motif avoué de retenir la jeunesse. De ce fait les harmonisations proposent aussi l'accompagnement. Sur les 317 morceaux, 10 ont été ajoutés à la 2ᵉ édition. Le répertoire ordinaire est alimenté de pièces de rechange ; les compléments concernent les tropaires de la Liturgie, les mégalynaires, les Liturgies de saint Basile et des Présanctifiés, les particularités pontificales ; les sacrements de baptême, du mariage ; les funérailles ; les grandes Doxologies ; la semaine sainte. Le texte grec est accompagné de sa transcription latine. Selon le caractère des morceaux, leur modalité, leur fonction liturgique et leur difficulté d'exécution l'A. laisse l'unisson original, accompagne à la tierce, ajoute l'ison ou une basse ou interprète à quatre voix. Les formules de Sakkelaridis sont exploitées largement. L'harmonisation est souvent mieux structurée qu'on ne l'a fait jusqu'ici en ce domaine, plus originale et d'une écriture plus intéressante. On se demande cependant pourquoi le ton grec n'est pas annoncé en tête des pièces pour excuser la déformation fatale imposée par le traitement harmonique et rappeler les caractéristiques effacées par les armatures.

Le deuxième ouvrage est le premier manuel de chant byzantin en langue occidentale depuis le *Traité de psaltique* de Rebours. Il est destiné à servir de solfège et de théorie musicale aux séminaristes orthodoxes grecs et aux chantres ; c'est le cours présenté au séminaire de la Sainte-Croix de Brookline, Mass. Plus que tout autre, le chant byzantin doit s'apprendre

à l'oreille, et il n'est pas douteux que le professeur n'y réussisse pleinement par l'exemple tout d'abord et sa connaissance du répertoire, et en suivant des exercices gradués. L'ouvrage parcourt des notions historiques et liturgiques, la notation musicale, les tons, les types du répertoire. Un supplément donne la clef des exercices en notation moderne occidentale. Il est vraisemblable que l'enseignement oral suppléera aux raccourcis du manuel. La formule des définitions surprend plus d'une fois, la transcription musicale manque de moyens précis, des signes de psaltique nouveaux apparaissent (point d'orgue, tetragorgon par exemple). La théorie des échelles est expliquée d'après le tempérament de 72 parties de l'octave (multiple de 24, qui est celui du clavier tempéré), ce qui estompe une partie de l'originalité des gammes grecques où le diatonique lui-même diffère de celui du clavier d'une nuance nettement perceptible. En matière historique, on fait vraiment trop confiance aux opinions de Psachos ; un répertoire aligne les noms des chantres et hymnographes, dans un cadre chronologique où tout est à vérifier. En résumé, les réalisations du professeur V. enrichissent les fonctions sacrées d'un nouvel apport à la fois artistique et religieux. On est intéressé de connaître de surcroît comment un oriental réagit à la polyphonie et y moule ses propres modes.

D. M. F.

Obichod Notnago Pěnija : Večernja. Cureglia (Tessin), Centro di studi bizantini, s. d. ; in-4, 80 p., 19 fr. s.

Le Foyer d'études byzantines de Cureglia en Suisse vient de publier en notation musicale moderne, les chants des Vêpres en slavon ecclésiastique selon l'usage de l'Église russe orthodoxe. La copie lithographique a été exécutée sur une transcription, faite à la main, de la dernière édition synodale de Moscou, 1909. Le cahier contient le chant du psaume 103 d'après les divers « rospěvy » ; les ecténies, les divers « rospěvy » du « *Blažen muž* », les huit tons du psaume 140 en « Znamennyj » et « Kievskij rospěv » l'hymne « *Světe tichij* », les *prokimny* et le tropaire « *Bogorodice Děvo* ». Étant donné la rareté des exemplaires encore existants de l'Obichod, nous croyons que cette publication rendra des services utiles aux chœurs qui emploient le chant monodique d'Église.

D. S. D.

Jörgen Elbek. — Grundtvig og de græske salmer. (Coll. Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning, nº 241). Copenhague, G. E. C. Gads forlag, 1960 ; in-8, 149 p.

— **Grundtvig og de latinske salmer.** Dans : « Grundtvig Studier 1959 », pp. 7-64. Copenhague, Gyldendal 1959 ; in-8.

N. F. S. Grundtvig (1783-1872), la grande figure de l'histoire littéraire et religieuse danoise du XIXe siècle, continue d'exercer son attrait sur les chercheurs. Avec plus de satisfaction que pour un autre livre recensé ici (cfr *Irénikon* 31 (1958), p. 528) nous mentionnons aujourd'hui aux lecteurs les deux études de M. Elbek sur les cantiques que Grundtvig a composés sur la base des liturgies latine et byzantine. Dans son grand recueil de cantiques *Sang-Værk til den Danske Kirke* (1837), en effet, à côté de traductions de l'allemand, du vieil anglais, de l'islandais, une grande place est laissée aux hymnes liturgiques grecques et latines, qui,

par ce biais, ont influencé la vie de l'Église danoise (et, par des traductions nouvelles, celle des autres Églises scandinaves) au sortir du rationalisme et jusqu'à nos jours. — L'A. détermine en bon philologue les sources de Gr. (pour les hymnes byzantines, c'est un « Liturgicon », publié à Venise en 1778), et il caractérise ensuite les diverses transformations que les textes originaux ont subies, notamment là où Gr. imprègne les hymnes intemporelles et sans allusions à la nature d'une atmosphère danoise : la forêt vert claire des hêtres du printemps, la douce plage d'où on pressent le Paradis ; des images poétiques, qui peut-être changent le caractère propre de la liturgie byzantine mais qui ne sont nullement étrangères à l'Évangile. — L'A. a bien vu aussi les différences théologiques entre les cantiques et leurs modèles. Certains chapitres sont très intéressants : entre autres, ceux sur l'Église et la Sainte Vierge, modèles du chrétien qui doit être comme une femme devant Dieu. Par contre, tandis qu'il sait très bien caractériser le « sentiment d'actualité » que Gr. transpose du grec, il n'arrive pas à donner une explication satisfaisante de ce fait, qui n'est rien d'autre que le mystère liturgique, par lequel dans la célébration cultuelle est re-présenté ce qui s'est passé une fois pour toutes. Il réduit cela à une figure stylistique, une sorte de « présent de narration », probablement parce qu'il ne connaît pas assez bien la théologie de la liturgie et la controverse autour de dom Casel. — On pourrait également relever d'autres expressions moins correctes, spécialement dans l'étude snr les hymnes latines, mais cela ne saurait avoir de l'intérêt pour le lecteur danois. Par contre, réjouissons-nous de ces deux études qui, indirectement, seront d'une valeur œcuménique par le fait qu'elles révèlent des liens étroits entre, d'une part, les grandes traditions orthodoxe et catholique, et, d'autre part, l'expression la plus pure et la plus caractéristique de la « Folkekirke » danoise : les cantiques de Grundtvig. N. K. R.

Actes du troisième Congrès international de Musique sacrée. Paris, 1-8 juillet 1957. Perspectives de la musique sacrée à la lumière de l'Encyclique *Musicae sacrae disciplina.* Paris, Éd. du Congrès, 1959 ; in-4, 740 p., 75 NF.

L'abondante matière réunie dans cet imposant volume a été répartie en six sections. Après les pages d'introduction donnant la composition des comités d'honneur, de patronage et d'organisation, la première section contient les listes complètes des quelque 1400 congressistes, des évêques présents, des rapporteurs, des chorales, des organistes, etc., qui y participèrent. — La deuxième section donne la « chronique illustrée », soit un choix de photos prises au cours des assemblées, des concerts et des Messes solennelles, célébrées dans le cadre du congrès. La section 3, de loin la plus considérable, contient le texte complet des discours et des rapports et les carrefours tenus dans les séances d'étude : 10 séances consacrées à l'étude des principes de la musique sacrée, de la musique de l'École française, du chant grégorien, du chant des Églises d'Orient, de l'orgue et des instruments au service de l'Église, de la polyphonie, du chant populaire religieux, de la musique sacrée en pays de mission, et enfin des problèmes d'enseignement et d'organisation. On doit féliciter les organisateurs du congrès d'avoir inséré dans le programme une séance consacrée

à l'étude du chant des Églises d'Orient : le rapport du professeur Werner sur les signes musicaux qu'on trouve dans les manuscrits de la mer Morte et leur ressemblance avec les signes « kondakariens » de la notation paléo-byzantine, de même que la communication du professeur Lévi sur les rapprochements à faire entre les usages musicaux des communautés juives méditerranéennes et la psalmodie des communautés protochrétiennes justifieraient amplement pareille décision. La huitième séance, qui étudiait l'adaptation de la musique religieuse, en pays de mission, au chant d'Église, malgré son intérêt évident pour l'avenir du christianisme dans les Missions, fut malheureusement trop peu suivie des congressistes. Le programme des séances, comme du reste celui de tout l'ensemble du congrès, avait été chargé à l'excès, de sorte que nombre de communications n'avaient pu trouver place dans les séances d'étude. Les Actes du congrès ont heureusement remédié à cette lacune en les insérant au complet. Dans les trois dernières sections nous trouvons les vœux émis en conclusion, quelques échos de la presse française et internationale, et enfin les tables. Au demeurant, une édition très soignée et une présentation parfaite.

D. S. D.

Philip Sherrard. — The Greek East and the Latin West. Londres, Oxford University Press, 1959 ; in-8, 202 p., 25/-

Nous avons, de l'A., un livre sur le Mont Athos (cfr *Irénikon* 1959, p. 517), paru en même temps que ce volume. Ici il systématise divers essais entrepris récemment par des Orthodoxes et qui — chez lui en tout cas — mènent à une divergence abyssale entre l'Orient et l'Occident chrétiens. Ce sont les notions différentes que l'on a de part et d'autre de la simplicité de Dieu qui sont à la racine des oppositions, et partant, des déviations occidentales. La réduction du rôle des personnes dans la Trinité, le *Filioque*, l'inégalité des Églises locales, la papauté, la puissance temporelle de l'Église remontent à l'absence de distinction entre essence et énergies dans la divinité. Ce n'est pas le palamisme en soi qui nous heurte, mais les déductions intrépides auxquelles, à partir de cette base, se livre M. S. Citons entre autres : « La papauté résulte de l'absence de cette distinction parce que le Christ ne peut plus être immanent et faire lui-même l'unité de l'Église (locale) ». Chose curieuse, mais explicable pour qui pousse à l'extrême la théologie « eucharistique » de l'Église locale, le concile œcuménique et, en somme, le rôle doctrinal de l'épiscopat relèvent de ce que M. S. appelle le sacerdoce « extérieur, temporel, selon Aaron ». Sans doute le P. N. Afanassieff n'irait pas si loin sur ce point. Le droit ecclésiastique relèverait en outre d'une confusion amenée par la christianisation de l'empire, mais n'est-il pas antérieur à cette dernière ? L'A., qui méconnaît parfois quelque peu l'intellectualisme de la pensée grecque et identifie la patristique avec une certaine tradition, rend l'anthropologie occidentale — en raison de son ignorance du « *nous* » incréé, intellect affectif participant aux énergies et aux essences des choses — responsable de tous les maux de la société moderne. Notons au moins que le vrai sens de la connaissance chez saint Augustin paraît lui avoir échappé. L'analyse patristique, très sommaire, procède par rapprochements de fragments juxtaposés et isolés dans le temps ; Palamas joue le rôle de révélateur des obscurités et de conciliateur des divergences, ce qui est parfois trop lui demander. Disons aussi que

l'A. va répétant que les « énergies et puissances » sont propres aux hypostases (cfr p. 66 et 68-69) alors que chez Palamas lui-même elles sont communes aux personnes. Enfin nous nous étonnons de ce que l'A. ne cite jamais les divers écrivains orthodoxes sur la base desquels il a tiré son stimulant feu d'artifice, mais en apportant moins de nuances que la plupart d'entre eux. D. H. M.

Panagiotis Bratsiotis. — Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht. (Coll. Die Kirchen der Welt, Tome I, 1 et 2). Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1959 et 1960 ; in-8, 208 et 192 p.

Ces deux volumes remplaceront avantageusement le volume X de la collection *Ekklesia* de F. Siegmund-Schultze (1939) consacré à l'Église orthodoxe. Sous la direction du professeur Bratsiotis, on a fait appel à la collaboration d'une dizaine de professeurs, surtout de l'Université d'Athènes, pour donner un exposé succinct des principaux aspects de la doctrine et de la vie de l'Église orthodoxe, spécialement en Grèce, aujourd'hui le seul pays orthodoxe ayant une Église d'État. La première partie est plutôt systématique, la deuxième partie concerne surtout la vie de l'Église de Grèce. Le « Résumé de la doctrine dogmatique de l'Église orthodoxe catholique » par le professeur J. Karmiris (I, p. 15-120) est basé avant tout sur les écrits des anciens Pères de l'Église. Le texte grec de cette *Synopsis* avait paru en 1957 dans l'*Annuaire scientifique de l'École théologique 1955-56* et séparément ; ce fait n'est pas mentionné ici. Voici les sujets successivement exposés : la Sainte Écriture (Vellas), Traits fondamentaux de l'histoire de l'Église orthodoxe (Stephanidis), Culte (Trembelas), Constitution (Kotsonis), Mystique (A. Theodorou), Théologie grecque (Kotsonis), Relations entre l'État et l'Église (Poulitsas), Courants spirituels et mouvements religieux (Bratsiotis), Monachisme (A. Theodorou), Position des laïcs dans l'organisme ecclésiastique (Kotsonis), Relations avec les Églises hétérodoxes (Ioannidis), l'Église et le monde (Louvaris), Musique byzantine (Métropolite Dionysios Psarianos de Kozani), Art (Sotiriou). Toutes ces contributions ont été traduites du grec, sous la direction du pasteur Gerhard Möckel de l'Église évangélique allemande d'Athènes, par plusieurs boursiers allemands qui ont étudié à Athènes. Cette traduction (et en partie retraduction) est sans doute la raison d'un trop grand nombre de fautes, surtout dans les noms propres. Ainsi trouve-t-on mentionnés des canons du concile de « Karchedon » ou de « Carthagena » (II, p. 95 ss.), noms grecs de « Karthago ». On aurait souhaité moins de latinisations dans la transcription des noms de personnes des temps actuels, et une plus grande uniformité. Dans le nombre indiqué de 12.000 moines pour la Grèce actuelle (II, p. 81) il faut sans doute enlever le premier chiffre (1) pour arriver au nombre indiqué par l'Himerologion de 1959 : 2749 (moines et moniales). De ce chiffre il faut encore défalquer les nombreux prêtres célibataires dont les noms sont inscrits seulement au monachologion d'un monastère. Un index des noms propres aurait été utile. D. I. D.

S. V. Troickij. — O Nepravde karlovackogo raskola. (La fausseté du schisme de Karlovci — en russe). (Coll. Recueil d'Études orthodoxes, III). Paris, Éd. de l'Exarchat patriarcal russe, 1960 ; in-8, 148 p.

L'A., canoniste très connu — il s'appelle lui-même « le dernier des Mohicans, les canonistes russes de l'ancien temps » (p. 6) —, entreprend de réfuter point par point et au profit du patriarcat de Moscou le livre de feu le protopresbytre Michel Poljskij, *Situation canonique du pouvoir ecclésiastique suprême en U. R. S. S. et à l'étranger* (Jordanville, 1948), qui prétend établir les droits du Synode d'évêques groupés autour du métropolite Anastase. Actuellement résidant aux U. S. A., Mgr Anastase était précédemment à Munich, et avant cela à Sremski Karlovci en Serbie, d'où le nom de « schisme de Karlovci » donné par le professeur T. Nous nous garderons bien de prendre position dans ce litige, ne fût-ce que pour l'excellente raison qu'aucun des deux coutroversistes ne nous permettent de juger nous-mêmes d'après les documents et les faits. Cette méthode de controverse où l'on s'attaque à force de bouts de phrases est complètement surannée. Le *Recueil d'Études orthodoxes* rendrait un très grand service à la vérité historique et à l'objectivité canonique s'il voulait bien réunir et éditer intégralement les textes qui sont si souvent cités par petites bribes, quitte à les commenter. Il nous semble évident qu'aucun étranger hétérodoxe ne pourra comprendre ni apprécier les arguments allégués par les anastasiens pour attaquer la position *canonique* (nous soulignons) du patriarcat de Moscou, et c'est bien de cette position-là qu'il s'agit.

D. G. B.

H. S. Alivisatos. — *Εὐχαριστήριον. Τιμητικὸς τόμος ἐπὶ τῇ 45ετηρίδι ἐπιστημονικῆς δράσεως καὶ τῇ 35ετηρίδι τακτικῆς καθηγεσίας Ἀμίλκα Σ. Ἀλιβιζάτου.*

— *Ὁ ἑορτασμὸς τῶν ἐπιστημονικῶν ἰωβηλαίων τοῦ καθηγητοῦ Ἀμίλκα Σ. Ἀλιβιζάτου.* Athènes, 1958 ; 2 vol. in-8, 651-LXXXVIII et 126 p.

Sous la présidence de l'archevêque d'Athènes, Mgr Theoklitos, un comité composé de quatre métropolites et de trois professeurs de l'Université d'Athènes a voulu honorer dignement les 45 années d'activité scientifique et les 35 années de professorat du grand œcuméniste, M. Alivisatos. M. le professeur Konidaris y a exercé les fonctions de secrétaire, et c'est lui qui a préparé la fête du 25 juin 1958 (cfr *Irénikon* 1958, p. 489) et l'édition de ce volumineux témoignage de reconnaissance qui lui fut présenté ce jour-là. Le comité, présidé à ses débuts par l'archevêque Makarios de Chypre, ancien élève du jubilaire, avait déjà en 1955 invité élèves, collègues et amis à une collaboration pour ce volume. Le professeur Alivisatos est né à Lixourion (Céphalonie) le 15 mai 1887 ; il avait voulu entrer dans le clergé et commença sa très féconde activité scientifique et publiciste par l'article « La signification de la dignité épiscopale d'après Irénée » dans *Nea Sion*, 10 (1910), p. 336 ss. L'*Evcharistirion* présente les lettres officielles de félicitations, le discours-biographie par le professeur Konidaris, une liste des œuvres et publications du jubilaire, une cinquantaine de contributions scientifiques et les témoignages de sympathie de la part de ses élèves, collègues et amis, ces derniers, presque tous, ses collaborateurs dans le mouvement œcuménique depuis beaucoup d'années. Mentionnons l'étude de M. Konidaris : « L'intérêt pour le mouvement œcuménique de recherches sur le gouvernement de l'Église primitive » (p. 189-215). Aucun théologien orthodoxe n'y a pris une part aussi active et fertile. Son zèle inlassable pour le bien de son Église

et pour la participation de celle-ci au mouvement œcuménique y ont maintes fois rencontré des réactions contraires à celles souhaitées par l'éminent professeur qui mentionne ses désappointements (*Heortasmos*, p. 115). Ce volume sur la festivité présente, en plus des lettres officielles et des discours prononcés à cette occasion, la réponse de M. Alivisatos et la liste de ses œuvres. Un lecteur catholique remarquera l'absence de toute contribution catholique (excepté une lettre d'un ancien premier secrétaire de l'ambassade de France à Athènes, devenu prêtre dans la suite), sans doute parce qu'aucun catholique n'avait été invité à s'associer à ce geste. Toutefois, dans son discours-réponse, M. Alivisatos a relevé la possibilité de collaboration et d'entente avec « la grande sœur, l'Église catholique romaine » (p. 117). Mais l'opinion que « after all, how little there is to separate our two Churches » (*Evckaristirion*, p. 650) ne semble pas être celle des auteurs des œuvres polémiques parues récemment en Grèce contre « le papisme et l'ounia », dont le professeur a d'ailleurs contesté l'opportunité. Il promet encore l'achèvement et la publication de plusieurs travaux (Droit canon, Pastorale, Liturgie et Mémoires) dont on ne peut que souhaiter la parution rapide. D. I. D.

Panagiotis G. Stamos. — *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου : Εἰς τοὺς ἀνδριάντας ὁμιλίαι κα΄. Περὶ μετανοίας ὁμιλίαι θ΄. ΙΒ΄ κατηχήσεις.* Traduction grecque moderne. Athènes, Phos, 1957, 1958 et 1959 ; 3 vol. in-8, 325, 124 et 146 p.

Notre collaborateur, M. Stamos, professeur de religion au gymnase de Polygyros (Chalcidique), s'est donné la tâche de faire connaître et fructifier quelques-unes des meilleures œuvres de saint Jean Chrysostome en les traduisant en grec moderne. Ayant commencé par les 17 lettres à Olympias (1955) et 40 lettres concernant la charité chrétienne (1956), il nous présente ici les 21 homélies sur les statues, sous le titre *Rayonnements spirituels de l'ambon d'Antioche*, ville où elles furent prononcées en 387 ; 9 homélies sur la pénitence, *Le remède qui sauve*, et 12 catéchèses adressées aux catéchumènes, *La grande dignité*. Chaque série est précédée d'une courte introduction. Des catéchèses, huit ont été traduites d'après l'édition du P. Wenger (cfr *Irénikon* 1958, p. 97), deux d'après Montfaucon et deux d'après Papadopoulos-Kerameus. Ces sermons du protagoniste de la justice chrétienne sociale n'ont guère perdu de leur actualité. Prévenir les chrétiens contre leurs attachements désordonnés et contre leur habitude de jurer peut être à propos dans tous les temps et lieux. Le néo-grec de la traduction est celui qu'on entend en Grèce de la part des prédicateurs en ville. L'édition imprimée dans les ateliers de l'Union chrétienne de la Jeunesse ouvrière est très soignée. C'est sans doute par distraction que le traducteur a fait de Jean Moschos (l'auteur du *Pré Spirituel*), un chronographe (*Homélies sur la pénitence*, p. 99, n. 1). Souhaitons à ces traductions une large diffusion et une prompte continuation. D. I. D.

Anastasios K. Pierios. — *Ἡ Ὀρθοδοξία κατὰ τοῦ Χιλιασμοῦ (Σπουδαστῶν τῆς Γραφῆς, Μαρτύρων τοῦ Ἰεχωβᾶ κ.λ.π.) καὶ τῆς Διαμαρτυρήσεως.* Athènes, Helliniki Christopoliteia, 1956 ; in-8, 194 p.

— *Ἡ ἱκανοποίησις τῆς θείας δικαιοσύνης καὶ ὁ προφητισμός.* Ibid., 1959 ; in-8, 45 p.

— *Ἡ Ὀρθοδοξία ἐναντίον τοῦ Παπισμοῦ καὶ τῆς Οὐνίας.* Ibid., 1960 ; in-8, 224 p.

La parution récente en Grèce de plusieurs opuscules dirigés contre les sectes, surtout contre les Témoins de Jéhovah, semble indiquer qu'il se déploie de ce côté-là une propagande intense. Le premier volume oppose à leurs doctrines un vaste arsenal de textes commentés de la Sainte Écriture dans le genre des compilations antirrhétiques du haut moyen âge. Ce livre caractérisé par l'A., prédicateur très actif (1931-1954), comme une écrasante réfutation des erreurs du chiliasme, reçut les louanges du Saint-Synode (20 mars 1960) et fut recommandé par le Ministère de l'Instruction publique et des Cultes aux bibliothèques de l'enseignement moyen et élémentaire et par le Ministère de l'Intérieur aux gendarmeries.

L'opuscule sur la satisfaction de la justice divine et sur le prophétisme ne manque pas d'intérêt. Un rapport du métropolite Chrysostome de Triphylie et Olympie du 5 mai 1958, adressé au Saint-Synode, voulait que notre A., partisan de Jean Arnellos († 1948, fondateur de la confraternité *Vérité*), renonçât aux opinions arnellistes et fût obligé de confesser que « la mort sur la croix a satisfait la divine justice, le péché du monde ayant été puni dans la personne de Jésus-Christ qui en a assumé tout le poids en devenant malédiction pour nous. Les arnellistes doutent de ce dogme central et fondamental dans les Églises orthodoxe et occidentale et dans le protestantisme officiel ». Déjà en juin 1953, une circulaire du Saint-Synode avait prié les évêques de défendre aux arnellistes de prêcher dans leurs éparchies. Dans ce mémoire M. Pierios s'insurge contre ce theologoumenon anselmien, « si étranger à la vraie doctrine orthodoxe », et défend la mémoire de son maître, prophète des temps nouveaux, surtout des derniers événements politiques de la Grèce, d'après les livres de Daniel et de l'Apocalypse.

Lors de la parution de la brochure *Le papisme et l'ounia* dont le livre présent a repris beaucoup de choses, *Vers l'Unité chrétienne,* 1958, n° 105, p. 87 s., avait fait remarquer qu'elle « ranimait les plus mauvais moments de la polémique antilatine ». Le T. R. P. Dumont y exprima aussi le vœu que les professeurs de l'Université d'Athènes « seraient bien inspirés s'ils veillaient à éviter que de tels pamphlets ne paraissent ou si, paraissant, ils prenaient à cœur de protester contre leur publication. Ils montreraient par là l'authentique charité qui les anime à la recherche de l'unité et leur loyauté dans la défense de la vérité ». Voici un extrait de la longue recension du livre présent publiée par le professeur Alivisatos dans sa revue *Orthodoxos Skepsis*, 1960, p. 132 : « Toutes les Églises chrétiennes sans aucune exception doivent comprendre que la parole du Christ : 'Tout royaume intérieurement divisé court à sa ruine' (*Mt.*, 12, 25) a une valeur absolue, spécialement aujourd'hui ; car il ne s'agit pas de lutter contre l'Église catholique romaine ou contre l'une ou l'autre Église protestante, mais contre la puissance de l'Antéchrist ; celle-ci, profitant de la séparation existant entre chrétiens, menace l'existence même du christianisme. Celui qui ne comprend pas cela et qui marche tranquillement sur le chemin battu antirrhétique du siècle passé, d'après lequel il était considéré comme un exploit que les Églises rivales s'entredéchirassent à longueur de pages, démontre non seulement qu'il se trouve hors du temps et de l'espace, mais qu'il attribue à sa propre Église les maux qu'il combat dans les autres Églises. » Les articles de M. Mourikis, avocat (cfr *Irénikon*, 1957,

p. 321 et 1959, p. 352) qui, « instrument fanatique du papisme », avait exposé des idées catholiques dans des publications orthodoxes, ont provoqué cette réaction de M. Pierios, chef et fondateur (en 1955) d'un mouvement et d'un parti politique chrétien reconnu. Ces articles l'avaient profondément troublé dans ses sentiments religieux et nationaux. La première partie se base surtout sur l'œuvre du métropolite Nektarios de Pentapolis sur la primauté du pape et les causes du schisme, parue en 1911 (cfr *Roma e l'Oriente*, 3 (1911/2), pp. 160-171, 280-288, 353-361) et remplie d'inexactitudes historiques et théologiques (par exemple, saint Pierre n'est pas venu à Rome). La deuxième partie « prouve » surtout que la deuxième bête de l'*Apocalypse* 13, 11-18, signifie, verset par verset, le papisme, de même que la première bête (13, 1-10) se réfère, sans contradiction possible, à l'Islam. L'A. suit ici le *Commentaire de l'Apocalypse* d'Apostolos Makrakis (1831-1905), prédicateur et figure bien contestée dans l'Église de Grèce et qui lui a causé beaucoup de troubles au siècle passé (cfr *Irénikon*, 1959, p. 261).

D. I. D.

Οἰκοδομή. 'Εκκλησιαστικὴ ἐπετηρίς. 1re année. Kozani, Mitropolis, 1958; in-8, κδ'-334 p., 8 pl.

Sous le titre bien paulinien d'*Édification*, le nouveau métropolite de Servia et Kozani, S. Exc. Mgr Dionysios Psarianos, vient d'inaugurer un annuaire de son éparchie, chose bien inusitée en Grèce, mais pourtant œuvre très utile et nécessaire, comme il le dit dans les prolégomènes. Ce premier tome comprend tous les faits et gestes du Pasteur que les Athéniens ont connu pendant sept ans comme leur évêque auxiliaire et surtout comme le bras droit de feu l'archevêque Spyridon. Y figurent tous les actes officiels depuis la nomination par le Saint-Synode (19 novembre 1957), les discours de l'intronisation, les lettres pastorales, les exhortations au clergé et aux fidèles, un long exposé adressé aux hiérarques de l'Église de Grèce lors de la convocation du Synode de la Hiérarchie, sur le culte, la prédication, la confession et l'œuvre caritative de l'Église ; également, le programme et tous les actes du *hieratikon synedrion*, tenu à Kozani en août 1958, auquel tous les desservants, divisés en deux groupes successifs ont dû participer. Viennent ensuite les *chorostasiai*, les homélies et les liturgies très fréquentes dans la métropole et les villages de l'éparchie, avec des remarques pertinentes sur leur état spirituel et matériel. Mgr Dionysios, excellent musicien et musicologue, y a joint une triple composition (inspirée de la musique byzantine) pour l'accompagnement (par les harmonies militaires) de la procession de l'Epitaphios le soir du vendredi-saint, destinée à remplacer les marches funèbres habituelles (p. 273-284). Afin que rien ne manque, un index des textes cités de la Sainte Écriture et de divers auteurs, et en appendice quelques contributions pour l'histoire ecclésiastique de Kozani, dues au zélé directeur de la bibliothèque municipale, M. Delialis ; le tout en fait un modèle du genre encore rehaussé par une présentation typographique très soignée. On ne peut que souhaiter la prompte continuation d'un si bel exemple, témoin d'un souci pastoral exemplaire.

D. I. D.

Flaviu Popan et Čedomir Drašković. — Orthodoxie heute in Rumänien und Jugoslawien. Religiöses Leben und theologische Bewegung. Vienne, Herder, 1960 ; in-12, 190 p.

Le *Seelsorge-Institut* autrichien, sous la direction de Mgr Karl Rudolf, avait invité, à la suggestion de l'*Arbeitsgemeinschaft* « *Ost* », deux spécialistes de l'Orthodoxie roumaine et yougoslave à exposer, lors d'une journée théologique, la situation religieuse et surtout celle de la théologie dans ces pays respectifs. Le R. P. Popan y parla de la vie religieuse, de l'organisation de l'Église orthodoxe et de la nouvelle théologie en Roumanie (p. 9-135) en reprenant en grande partie et en adaptant deux articles bien documentés que nous avons déjà signalés (*Irénikon*, 1960, p. 257 et 71, n. 3). Le R. P. Drašković, professeur de pastorale et d'homilétique à la Faculté de théologie orthodoxe de Belgrade (séparée de l'Université en 1952), y exposa la situation de l'Église orthodoxe dans sa patrie et l'état actuel de la science théologique, concentrée aujourd'hui dans cette faculté. Il y ajouta le texte de la loi sur la situation légale des confessions religieuses du 27 mai 1953. Le P. Popan mentionne la vague d'arrestations de juin 1958 (cfr *Irénikon*, 1959, p. 216) à laquelle on ne s'attendait guère en Roumanie et par laquelle on a voulu décapiter le renouveau théologique et surtout monastique. Environ 500 prêtres, moines et laïcs en furent les victimes ; il y eut deux procès à Bucarest en décembre 1958 et janvier 1959. Parmi ceux qui furent condamnés à des travaux forcés de 8 à 25 ans, figuraient des personnes dont les noms se rencontrent plusieurs fois dans le texte et dans la bibliographie de ce livre, par exemple les professeurs T. Popescu et D. Staniloae, le traducteur de la *Philocalie* ; parmi les moines on peut nommer les R. P. Vasile Ghiuş et Daniil Tudor. Il y eut aussi des défections. Par décret gouvernemental douze cents moines et moniales furent expulsés de leur monastère, et l'âge minimum exigé pour l'entrée fut fixé à 60 ans. La vie du « témoignage » monastique continue maintenant dans les prisons et dans les camps de travaux forcés (cfr *Irénikon*, 1954, p. 91 s.). En Yougoslavie, la vie monastique est, chez les hommes, sur la voie de l'extinction. D. I. D.

Zakon Božij. (Cours de religion — en russe). Livre V : La foi orthodoxe. Paris, YMCA, 1958 ; in-8, 350 p., illustré de dessins et d'une gravure en couleur.

On trouvera la recension des livres précédents de cet ouvrage aux années 1952 (p. 415), 1954 (p. 488), 1957 (p. 126) d'*Irénikon* ; les appréciations qui y sont données sont applicables à ce dernier livre. Ce manuel est divisé en deux parties : *Histoire générale de l'Église*, et *Histoire de l'Église russe*. Ce livre, destiné à des jeunes, se borne à relater les événements les plus importants de l'histoire ecclésiastique sans entrer dans les détails ; il tient compte des travaux historiques récents. Il est d'une parfaite objectivité et s'abstient de toute critique des confessions hors de l'Église orthodoxe. D. T. B.

Joseph Hornef. — Reverrons-nous le diacre de l'Église primitive ? (Coll. Rencontres, 57). Traduction de Nicole Durieux. Paris, Éd. du Cerf, 1960 ; in-12, 220 p.

Notre revue a déjà présenté à ses lecteurs l'édition originale allemande de ce livre dû au fervent protagoniste du diaconat revivifié (1959, p. 394 s. ; cfr p. 509). Ce fut une heureuse initiative que de faire entendre sa voix dans les « Rencontres ». D'autres traductions suivront, par exemple, une anglaise. Dans tout cela, le Dr. Hornef n'est que l'écho du désir inspiré par Dieu à beaucoup de chrétiens, laïcs fervents, catéchètes et auxiliaires sociaux, de se faire « consacrer » au service du Christ dans la *diakonia* de ses Sacrements, de sa Parole et de la Charité. En Allemagne existent déjà une *Stephanusgemeinschaft* et une *Gemeinschaft des Diakonatskreises* avec des groupes à Fribourg-en-Br., Munich et Cologne. La dernière publie depuis février 1960 un *Werkblatt* qui tient au courant de l'état de la question et des publications qui s'y réfèrent. Une réunion internationale d'information organisée par le *Caritasverband* allemand (siège principal à Fribourg-en-Br.) eut lieu à Munich lors du Congrès eucharistique mondial au siège du *Caritasverband* sous la direction de son président, Mgr Albert Stehlin, le 3 août 1960. La réponse à la question posée par l'A. nous sera-t-elle donnée par le prochain Concile ? D. I. D.

Métropolite Irénée de Samos. — *Μελετήματα διάφορα*. T. I : *Ἡ θέσις τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας ἔναντι τοῦ Οἰκουμενικοῦ λεγομένου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν καὶ τῆς Ῥωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας*. Athènes, Kypraios, 1960 ; in-8, 422 p., 40 dr.

L'attitude très réservée de Mgr Irénée de Samos envers le mouvement et le Conseil œcuméniques a été relevée dans notre revue à plusieurs reprises (par exemple 1958, pp. 337-340). Il la résume bien à la fin d'une lettre adressée en 1959 à un hiéromoine bulgare qui l'avait félicité pour cette attitude : « Pourquoi donc les mouvements tumultueux de ce christianisme soi-disant œcuménique ? En tout cas, toutes les Églises orthodoxes doivent suivre avec attention ce mouvement hérétique de l'œcuménisme et prendre tous les moyens nécessaires pour la préservation de leurs troupeaux contre ses activités suspectes » (p. 265). Ce comportement est encore bien celui de la masse des fidèles et du clergé qui entrent en contact avec ce mouvement ; c'est l'attitude des évêques de Grèce. Dans ce volume, le métropolite Irénée réunit ses études, articles et mémoires consacrés à ce problème depuis la première assemblée du Conseil en 1948 à Amsterdam à laquelle il avait assisté comme délégué du patriarcat œcuménique. A la suite de son mémoire sur Amsterdam (pp. 71-92), et de l'intervention d'autres représentants grecs, le Saint-Synode de l'Église de Grèce décida le 24 juin 1949 de ne plus envoyer d'évêques aux réunions du Conseil œcuménique. Ce n'est qu'à la fin du livre qu'on trouve un article qui concerne l'Église catholique : *Les formes propres des Églises orientale et occidentale. Le sens de l'Orthodoxie* (cfr *Irénikon*, 1947, p. 307) où l'on rencontre cette affirmation étonnante, que les Pères et Docteurs de l'Église occidentale ont été des aristotéliciens, tandis que ceux de l'Église orientale ont été des platoniciens (p. 390).

D. I. D.

Bulletin analytique de bibliographie hellénique. T. XII-XVII. Années bibliographiques 1951-1956. (Collection de l'Institut français d'Athènes). Athènes, 1952-1958 ; 6 vol. in-8, 435, 484, 558, 506, 554 et 568 p.

L'Institut français d'Athènes offre en ces Bulletins analytiques rédigés sous la direction de Monsieur N. Coutouzis et avec la collaboration de six autres spécialistes, un instrument de travail de première valeur. Celui qui voudrait se renseigner sur un courant quelconque de la vie grecque actuelle dans toutes ses manifestations, y trouvera des indications abondantes. Pour ce qui est des domaines qui concernent notre revue et qui tombent surtout sous la rubrique confiée à M. J. Vizier (Questions religieuses, etc.), on ne peut que louer l'objectivité et la concision des analyses. Tout ce qui peut avoir la moindre importance dans les revues religieuses est relevé. Remarquons toutefois l'absence des deux revues paléoïmérologites : *La Voix de l'Orthodoxie* et *Héraut de l'Église des Orthodoxes*. D'autre part, on y trouvera tout ce que la Grèce produit ou ce qui concerne la Grèce aux points de vue de la littérature et des sciences, y compris les publications catholiques, protestantes, spiritistes, théosophiques, communistes et celles des Témoins de Jéhovah (cfr *Irénikon*, 1953, p. 99 s. et p. 331 s.). L'hellénisme à l'étranger n'est pas oublié non plus. Le plan de travail prévoit encore les tomes 1 à 6 pour les années 1940-45 ; seul le fasc. 1 du tome 6 (1945) a paru jusqu'à présent. D. I. D.

Henry Duméry. — Le problème de Dieu en philosophie de la religion. (Coll. Textes et études philosophiques). Bruges, Desclée De Brouwer, 1957 ; in-12, 142 p.

— **Phénoménologie et religion.** (Coll. Initiation philosophique). Paris, P. U. F., 1958 ; in-12, 104 p.

L. Malevez, S. J. — Transcendance de Dieu et création des valeurs. L'absolu et l'homme dans la philosophie de Henry Duméry. (Coll. Museum Lessianum, Section philosophique, nº 46). Paris-Louvain, Desclée De Brouwer, 1958 ; in-8, 140 p.

Henry Duméry. — La foi n'est pas un cri, suivi de **Foi et institution.** Paris, Éditions du Seuil, 1959 ; in-12, 396 p.

Dans le premier ouvrage, l'A., après avoir défini la philosophie comme une technique réflexive appliquée au vécu, étudie la catégorie d'absolu au moyen de la réduction. Méthode empruntée à Heidegger, mais complétée par un quatrième temps, la réduction hénologique, qui permet d'atteindre « dans la conscience une énergie capable de franchir toute détermination en tant que telle ». Cette énergie affirme Dieu en même temps qu'elle montre que le *Cogito* n'est pas acte pur. Ce procédé évite de tomber dans le chosisme qui consiste à prouver l'existence de Dieu en remontant la série des causes. Il donne accès à une hénologie, au sens de l'Un plotinien, hénologie que l'A. pense devoir opposer à l'ontologie, de type participationnel. C'est donc par une théologie négative que se termine la démarche réflexive.

Le second ouvrage est une réflexion sur l'institution chrétienne telle qu'elle apparaît historiquement, enracinée dans l'institution judaïque, et caractérisée, comme elle, par une valorisation de l'histoire, qui prend valeur typologique, normative, et incarne une intention universelle dans une expression particulière. Le christianisme apparaît alors comme la « typification, multiple et progressive, d'un révélateur historique ; l'imitation cultuelle, morale et mystique du sujet théophane, Jésus-Christ. C'est en quoi il est institution et tradition ». On reconnaît ici le propos

de *La foi n'est pas un cri* : montrer qu'elle est au contraire insertion dans une institution au contenu défini.

Le livre du Père Malevez, paru peu après le décret du Saint Office (juin 1958) mettant à l'index quatre des ouvrages de M. Duméry, s'ouvre sur un chapitre d'exégèse portant principalement sur l'ouvrage *Le problème de Dieu en philosophie de la religion.* L'A. critique ensuite la position de M. Duméry sur trois points principaux : *Via ad Deum*, conception de Dieu, relation de l'homme à Dieu. L'essentiel de la critique consiste en ceci : voulant assumer dans une pensée chrétienne l'axiogénie telle que la présente la philosophie contemporaine, M. Duméry pense pouvoir affirmer qu'elle n'exclut pas Dieu, mais au contraire l'implique. L'*Ego* constitutif demeure ainsi autoposition absolue. Sa liberté est liberté constitutive. Ceci semble incompatible avec la reconnaissance de Dieu comme principe fontal : la liberté créée ne peut être que d'adhésion.

Le dernier ouvrage est la réédition de *La foi n'est pas un cri*, paru en 1957. L'A. prévient qu'il a corrigé et parfois profondément remanié son texte. Cette première partie est suivie d'une série de chapitres qui élargissent le débat à l'occasion des controverses suscitées par le livre. Le propos de l'ouvrage a été défini plus haut. Il est mis en œuvre au cours d'une réflexion sur l'histoire des origines chrétiennes. Les quelque deux cent vingt pages de dialogue avec les contradicteurs mettent bien en lumière les différences d'optique et de vocabulaire qui rendent difficilement assimilable, pour des esprits accoutumés à des structures « traditionnelles », cet essai de philosophie du christianisme en termes de philosophie moderne.

D. Pl. B.

Joseph Meurers. — Wissenschaft im Kollektiv. Ein neuer Versuch zum Verständnis des dialektischen Materialismus. Munich, Pustet, 1959 ; in-12, 231 p.

L'A. de cet ouvrage tente de dégager la notion de « Science », telle que la conçoit le matérialisme dialectique. A cette fin, il part de la notion de connaissance dans ce système, pour lequel elle est un processus matériel se déroulant en dehors de la personnalité du connaissant. Voici la conclusion de ses investigations : « Les recherches précédentes ont attiré l'attention sur des phénomènes du matérialisme dialectique en Orient, qu'on traite généralement d'' étonnants ', ' absurdes ', ' dénués de sérieux ', de ' dictature ', ' contrainte ', ' propagande '. Dans notre appréciation, il est apparu qu'il se présente ici quelque chose de nouveau, qui n'existait pas auparavant de cette manière, en tout cas pas historiquement, à savoir la dégénérescence du moi qui devient un pur processus, une fonction où la personne se laisse absorber. » La distinction entre vrai et faux, réel et irréel disparaît, mais leur recherche subsiste. « L'inconvénient de l'analyse tentée dans cet ouvrage est, dit l'A., qu'on ne peut rien démontrer, mais seulement indiquer ce qu'on veut dire, y attirer l'attention. Ce qu'on veut indiquer, on peut toujours l'exprimer dans les catégories usuelles, et cela est légitime jusqu'à un certain point, mais il faut aussi tenir compte de ce qu'on a essayé d'insinuer ici, si l'on ne veut pas déformer l'essentiel » (pp. 221-222).

D. T. B.

Anthologia Graeca. Griechisch-Deutsch ed. Hermann BECKBY. (Coll. Tusculum). Munich, Heimeran, 1957-58 ; 4 vols. in-12, 676 + 608 + 830 + 752 p., DM. 22 + 21 + 27 + 27,50.

Depuis environ un siècle, les grécisants se sont remis à l'étude des épigrammes. C'était l'Anthologie qui fut discutée le plus ardemment. La réouverture de l'université à Byzance en 858 par Bardas stimulait les lettres grecques et favorisait une renaissance littéraire qui nous a légué l'*Anthologie grecque*, copiée des recueils précédents et augmentée. De la sorte elle contient des épigrammes de plus d'un millénaire de littérature grecque, de l'épigramme archaïque d'Archilochus, Sappho, Anacréon (authentiques ?) jusqu'à celle de la moniale Casia (IXe siècle après J.-C.). En Occident ce fut le savant grec Jean Laskaris qui ramenait de l'Orient à Laurent de Médicis une *Anthologia Planudea* (le « dernier des Grecs », le moine Maxime Planude, avait en 1299 copié une Anthologie ; le *Marcianus 481* de Venise est de sa propre main !), qu'il édita (1494) et qui attira vivement l'attention des milieux philhellènes en Europe. A notre époque différents pays possèdent leurs éditions : en France il y a l'édition complète de F(élix) D(ehèque) (Paris, 1863, 2 vols.), la traduction de M. Rat (Paris, 2 vols.), qui sera complétée, et l'édition critique avec traduction en prose rédigée par P. Waltz jusqu'à sa mort en 1949, dont depuis 1928 six volumes ont paru ; en Italie la traduction non complète de E. Romagnoli (Bologne, 1932-36, 5 vols.) ; en Angleterre, où parut *The Greek Anthology* de W. Paton (Londres, 1917, 5 vols., édition complète, mais sans apparat critique). Mais cette première édition complète allemande bat certainement toutes les autres, car tout y est à la perfection : les introductions, la bibliographie, l'apparat critique, les notes, la traduction en vers et surtout les index des thèmes, des incipit et des poètes. Aussi remercions-nous vivement M. B. et l'éditeur d'avoir donné aux amis des belles lettres et aux hellénisants ces précieux volumes, car tous les lecteurs y trouveront à leur gré les épigrammes de l'époque classique, les inscriptions chrétiennes (le premier livre, dont un des mss. dit « que les pieuses et saintes épigrammes chrétiennes précèdent, même si cela déplaît aux païens » ; le huitième livre ne contient que des poésies de saint Grégoire de Nazianze) et les vers sentimentaux d'époques décadentes.

D. E. D.

Horace G. Lunt. — Fundamentals of Russian. First Russian Course. La Haye, Mouton, 1958 ; in-8, XII-320 p.

Le titre (sans le sous-titre) est un peu ambigu et pourrait faire croire qu'il s'agit d'une étude de linguistique scientifique. Or, il n'en est rien. M. L. a préparé ce qui nous semble être une excellente méthode pour apprendre à des étudiants américains les rudiments de la langue russe en un minimum de temps. Le livre est, en effet, assez fortement marqué de la couleur locale américaine, par exemple : *zdravstvujte = hello ; chorošo, spasibo = fine, thanks ;* et *ničego, spasibo = OK, thanks.* Mais, peu importe : tout s'y trouve, exposé clairement et systématiquement. Un seul point : pour notre part, nous aurions pensé que l'emploi constant du système de transcription phonémique au début pourrait troubler le débutant, mais ce n'est apparemment pas le cas. P. 21, est-ce que toutes les

transcriptions de noms propres sont exactes, par exemple Majakovskij, Čajkovskij ? D. G. B.

Marcel Cohen. — Grammaire et style, 1450-1950. Cinq cents ans de phrase française. (Coll. La culture et les hommes). Paris, Éd. Sociales, 1954 ; in-8, 240 p., 4,50 NF.

Mieux qu'une grammaire historique, ce livre présente une philosophie, et même une « politique » de la langue. Par quelques sondages adroits l'A. nous montre les vicissitudes du français : successivement libéré de l'hégémonie du latin avec Rabelais, « défendu » contre les pédants par du Bellay, accaparé au profit de la classe dirigeante sous Vaugelas, affranchi de la période au temps de Fénelon, puis évoluant librement grâce à la révolution romantique, et, pour finir, menaçant de se brouiller avec l'Académie, l'école et les puristes. C'est dans le domaine de l'orthographe que le désaccord est le plus sensible ; la question est présente à chaque étape : retenons, après les flottements de la Renaissance et même du siècle classique, « l'ortografe naturelle » proposée par le P. Vaudelin en 1712, et les timides encouragements des encyclopédistes en vue d'une réforme, dont l'urgence est sentie plus que jamais à l'heure actuelle. Notre orthographe compliquée risque pourtant de se maintenir aussi longtemps que triompheront les démons cornus de la mythologie progressiste : bourgeois, réactionnaires, capitalistes, que l'A. voit dissimulés sous le bicorne des académiciens pour empêcher toute réforme !

D. D. G.

Otto von Taube. — Ausgewählte Werke. Hambourg, Wittig Verlag, 1959 ; in-8, 480 p., DM. 12.

Le baron balte, O. von Taube, est un écrivain qui a pratiqué tous les genres littéraires. La liste de ses œuvres et de ses études est publiée à la fin du présent volume. Cette anthologie contient un roman inédit, des contes, des poésies, des esquisses historiques et des récits de voyages. La langue allemande sous la plume de l'A. est imagée et très classique. On est heureux de trouver ici réunies les contributions les plus marquantes de son activité littéraire. D. T. B.

Erich Neumann. — Die Grosse Mutter. Der Archetyp des Grossen Weiblichen. Zurich, Rhein-Verlag, 1956 ; in-8, 350-185-XV p., 186 planches hors-texte, 74 gravures, 3 tableaux dépliants, 38 fr. s.

Ce gros ouvrage consacré par un disciple de C. J. Jung au thème de la Grande Mère et à l'archétype de la féminité se réfère directement aux thèses bien connues du maître zurichois sur la psychologie des profondeurs. Conçu d'abord comme une mise en œuvre de la documentation assemblée par Mme Fröbe-Kapteyn dans l'Eranos-Archiv pour l'étude des symboles, ce volume s'est centré sur le thème fondamental de la femme. Quoi que l'on puisse penser des théories qu'il développe, on devra reconnaître qu'il s'impose à l'attention par l'ampleur de l'enquête qu'il ouvre à travers les civilisations de toutes les époques. Partout l'A. retrouve les mêmes symboles primordiaux qu'a dégagés son analyse. Une illustra-

tion abondante, puisée pour une large part aux archives Eranos, permet au lecteur de se faire une opinion personnelle sur la solidité des comparaisons proposées. D. E. L.

Bilan du Monde 1960. (Encyclopédie catholique du monde chrétien). Publié par le Centre de Recherches socio-religieuses (Bruxelles) et le Centre « Église Vivante » (Louvain). Tome II. Tournai, Casterman, 1960 ; in-8, XII-820 p., 330 fr.

Deux ans après le premier tome (cfr *Irénikon* 1959, p. 125) qui présentait l'état social, culturel et religieux de l'univers, l'organisation et toutes les manifestations vitales de l'Église universelle et la situation des groupes géographico-culturels, vient maintenant la description succincte de l'histoire et de l'état social, culturel et économique de chaque pays ou État par ordre alphabétique, et de la situation de l'Église catholique dans ce pays ou État. Ceci suppose l'harmonisation d'un travail laborieux de plusieurs dizaines de collaborateurs, suivant un plan préétabli. Tout lecteur pressé fera bien de lire l'avant-propos et le guide du lecteur qui introduisent à l'utilisation du volume, sinon il risque de se heurter à des cas de désaccord entre les chiffres pris à des sources très différentes. Prenons un exemple frappant : le nombre des catholiques en Grèce ; ils sont 28.430 (p. 361). Si l'on fait l'addition de la population catholique d'après les diocèses, deux pages plus loin, on arrive à 66.500. C'est le chiffre qui vaut à Rome *(Annuario pontificio)*. Au t. I, p. 346 on indique 70.000 (chiffre arrondi d'après l'*Annuario pontificio* de 1957). L'erreur a été introduite ici par les 46.000 catholiques indiqués pour l'archidiocèse d'Athènes, où il faudrait changer les 46 en 16. Les 212 églises de la métropole de Naxos-Tinos (au lieu des 34 de l'*A.P.*) sont dues sans doute à une erreur typographique. Ces remarques nous mettront en garde au sujet de la valeur des statistiques, surtout officielles ; elles ne veulent en rien diminuer la valeur énorme du *Bilan*. Ce qui est dit de l'Orthodoxie aurait besoin d'une mise au point à plusieurs endroits. Par exemple, pour la Belgique : « Quant aux Russes orthodoxes, les 3 juridictions des États-Unis ont chacune une paroisse à Bruxelles » (p.111). A la p. 294, il est dit que la *Russian Orthodox Greek Catholic Church of North America* dépend du patriarcat de Constantinople ; il s'agit de l'Église métropolitaine qui est entièrement indépendante. Autre inexactitude (p. 261) : « L'archevêché du Sinaï, autonome depuis le XVI[e] siècle, est aujourd'hui rattaché au patriarcat de Constantinople. » On est heureux de constater que l'Orthodoxie a toujours été mentionnée là où il y avait lieu. D. I. D.

II. HISTOIRE

Élie Griffe. — La Gaule chrétienne à l'époque romaine. II. La Gaule chrétienne au V[e] siècle, Première Partie, L'Église et les Barbares, l'Organisation ecclésiastique et la hiérarchie. Toulouse, Picard et Institut catholique, 1957 ; in-8, 256 p.

M. E. G., le savant historien de l'Institut catholique de Toulouse, nous donne ici le second volume de sa synthèse consacrée à la Gaule chrétienne dans les cinq premiers siècles. Le Livre I[er] du présent volume décrit les

progrès de l'invasion barbare au cours du Ve siècle et leurs répercussions sur les populations et sur l'Église. C'est surtout la littérature gallo-romaine ; apologies, traités, poèmes, quelques *Vitae* et finalement les *Lettres* et autres ouvrages de Sidoine Apollinaire qui ont été mis en œuvre. Le livre II, qui se réfère aux fastes épiscopaux de Mgr Duchesne est tout entier consacré à l'épiscopat, à une période assez remarquable de son développement en Gaule, et c'est ce qui fait l'intérêt de ces pages. En effet, l'A. traite d'abord du cadre des évêchés demeuré en partie jusqu'à nos jours — cadre fondé, à quelques exceptions près, sur les cités, d'ailleurs inégalement réparties dans le territoire —, puis il aborde leur organisation provinciale et le rôle du métropolitain, dans le seul siècle où le système, basé en fin de compte sur les décisions de Nicée, a fonctionné normalement en Gaule. Les relations avec le Siège Apostolique sont mises en bonne lumière, bien qu'il paraisse excessif de parler à certaines occasions d'autonomie gallicane. Enfin maint détail concret sur l'élection et l'ordination des évêques révèle une institution pleine de vitalité. Aussi n'est-on pas surpris à la lecture des biographies édifiantes, bien qu'historiques, d'une pléiade de grands évêques que M. G. présente groupés par provinces. P.234 M. G. eût pu appeler par son vrai nom le monastère fondé à Auxerre par saint Germain : Orgelaine (l'*insula Aralanensis* de saint Patrice), ainsi que l'a établi R. Petit en 1951. L'A. ne nous a sans doute pas donné un volume profondément original, mais il a fait avec acribie le point des connaissances actuelles. Le volume suivant fera connaître la vie religieuse de cette période. On sait que M. G. nous a déjà donné naguère un excellent exposé du développement de la liturgie gallicane. D. H. M.

Walter Delius. — Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert. Bâle, Reinhardt, 1954 ; in-8, 176 p., 11 fr. s.

Ce livre paraît donner une vue très complète de l'Église chrétienne en Irlande, complète plutôt en extension qu'en profondeur peut-être, en détails qu'en synthèse. Une certaine méfiance est créée dès le début (pp. 13-14) où l'A. parle d'Arles et Arelate comme s'il n'y avait aucun rapport entre ces deux noms (français et latin au locatif) de la même ville. Cette méfiance n'est pas entièrement dissipée par la suite. Dans sa description de l'entrée dans la vie monastique, le Dr. D. aligne une série de « faits » copiés sans doute tels quels dans les sources, mais livrés apparemment sans la moindre vision des réalités concrètes, car tels qu'ils se présentent, ces faits sont mutuellement exclusifs. Le livre est comme une suite de fiches dout chacune note une donnée précise mais qui reste sans lien organique avec ce qui précède ou ce qui suit. On pourrait encore le comparer à un atelier de mosaïque : chaque chapitre représenterait un tas de cubes de même couleur soigneusement ramassés, mais le tableau n'a pas été fait. C'est dommage. La bibliographie est très abondante, mais peu soignée quant à l'exactitude des noms et des titres. D. G. B.

David Knowles. — The Religious Orders in England. Vol. III : The Tudor Age. Cambridge, University Press, 1959 ; in-8, XIV-522 p., 55/-

Ce livre d'histoire se lit, par endroits, presque comme un testament personnel, un avertissement pressant aux moines d'aujourd'hui de ne pas s'engager dans la voie glissante et facile des concessions et des dispenses approuvées sans doute par l'autorité, mais qui aboutissent finalement à la dégénérescence complète et à la volatilisation de tout esprit religieux dans les couvents. L'unique salut c'est la fidèle observance de la Règle. Sur cette base-là, on obtient l'*honestas morum* que recherche saint Benoît, et non seulement cela, mais cette bonne observance, assez médiocre en soi, peut flamber à tout moment sous la direction d'un supérieur de grande classe. C'est la double leçon qui se dégage de tout le livre et, tout particulièrement, des études consacrées aux franciscains observantins, aux brigittins et aux chartreux, sur lesquels dom K. se penche avec une prédilection évidente. On signalera encore les admirables caractérisations, par exemple d'Érasme ou de l'Angleterre d'Henri VIII (matérialiste, à la recherche des richesses et du confort, sans idéaux ni noblesse de caractère). Le tableau général de la vie religieuse est très décevant ; là où il n'y avait pas de gros désordres, il n'y avait pas chez les moines de conscience de leur état. On allait à la chasse le jour et au café (situé dans l'enceinte du monastère !) après complies. Les chiens de chasse et les femmes étaient partout (comme les automobiles et les radios aujourd'hui ?), les supérieurs menaient grand train, souvent loin de leurs couvents, bien que la commende ait été quasiment inconnue en Angleterre. Dom K. fait bien ressortir que la Dissolution a pu s'opérer pour la bonne raison que plus personne ou presque — pas même les religieux eux-mêmes — ne croyait à la vie religieuse. La constatation est grave, mais, à la lecture, on se demande ce qu'on aurait pu faire. Tout semble tellement inévitable. Les visites régulières se faisaient, les chapitres généraux se réunissaient, on promettait même de faire mieux à l'avenir. Rien n'y fit. Le livre est très bien écrit par un érudit de premier ordre ; et, comme nous l'avons dit, il a son message pour nos jours. D. G. B.

Nora K. Chadwick, Kathleen Hughes, Christopher Brooke, Kenneth Jackson. — Studies in the Early British Church. Cambridge, University Press, 1958 ; in-8, 376 p., 45 /–

Les quatre historiens nommés ont écrit pour ce volume six monographies étudiant des points particuliers touchant l'histoire de l'Église dans la Grande-Bretagne occidentale et le Sud de l'Écosse, entre la retraite des légions romaines et l'établissement du pouvoir anglo-saxon. La période étant très mal connue, il a semblé bon de présenter des études de détails qui s'efforcent de cerner de plus près certains problèmes. Les conclusions générales ne pourront venir que plus tard. Outre l'Introduction générale qui présente et situe les études, Mme Chadwick écrit sur la culture ancienne dans le pays de Galles du Nord et sur le vie intellectuelle dans l'Ouest du pays ; Mlle Hughes cherche à établir 1) le but et le lieu de composition du ms *British Museum Cotton Vespasian A. XIV* contenant des vies de saints et autres documents, et 2) fait un saut en Irlande pour y vérifier la distribution des centres intellectuels ; le professeur Brooke détaille les luttes pour la dignité primatiale engagées entre St David's et Llandaf, et le professeur Jackson, finalement, se penche sur les sources

de la vie de saint Kentigern et y trouve bien des indices suggestifs pour l'histoire générale de l'époque et des régions en question. D. G. B.

Charles Smyth. — Cyril Forster Garbett, Archbishop of York. Londres, Hodder and Stoughton, 1959 ; in-8, 536 p., ill., 35/–

Feu le Dr. Garbett est surtout connu pour son livre *The Claims of the Church of England.* Dans la présente biographie — la seconde dont *Irénikon* rend compte (cfr 1958, p. 530) — nous avons le portrait d'un grand homme et d'un grand évêque-pasteur. Ce n'était cependant pas un caractère facile. Travailleur acharné lui-même, il exigeait, avant tout dans ses jeunes années, que ses subordonnés travaillassent comme lui. G. est sorti de cette pépinière d'évêques anglicans que fut pendant si longtemps la paroisse de Portsea, pour occuper successivement les sièges de Southwark, Winchester et York. C'est comme archevêque d'York et primat d'Angleterre qu'il est mort le 31 décembre 1955 âgé de 80 ans. Il devint l'interprète autorisé et largement écouté de l'Église d'Angleterre de son temps. Pour le domaine qui nous intéresse, plusieurs ont vu en lui un « anticatholique » déclaré. Ce n'était pas tout à fait le cas... du point de vue de G., qui tout simplement refusait d'accorder à l'Église de Rome un traitement de faveur qu'elle ne méritait pas à ses yeux (p. 375 ss.). Mais, en effet, l'archevêque avait ses limitations : il éprouvait une indignation extrême en apprenant la nouvelle d'atrocités commises par des Allemands, des Juifs, des Espagnols franquistes ou des Croates, mais gardait un silence complet sur les atrocités des Espagnols gouvernementaux ou des Anglais eux-mêmes, en Chypre ou ailleurs. Pareille possibilité était pour lui sans doute chose inconcevable. Il objectait aux pressions exercées par la minorité catholique en Angleterre, et en même temps dénonçait les catholiques de Malte parce que, de leur côté ils objectaient avec encore plus de raison, contre les pressions en tous points semblables exercées dans leur île par les anglicans qui ne constituaient même pas une minorité. Peu importe, aucun homme n'est aussi grand qu'il aspire à l'être, et G. était certainement un très fidèle serviteur de son divin Maître et un archevêque d'York exceptionnel. D. G. B.

Athanasius G. Welykyj. — Litterae S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes. (Analecta O. S. Basilii M., series II, sectio III). Rome, PP. Basiliani, 1954-57; 7 vol. in-8, env. 350 p. chacun.

Les éditeurs de Saint-Josaphat ont poursuivi vaillamment l'œuvre monumentale de la publication des archives romaines officielles intéressant l'histoire de l'Église catholique unie, connue sous le nom global de ruthène et établie dans les pays d'Ukraine et de Biélorussie. Les sept volumes présentés ici comprennent au total 3499 pièces provenant de la Congrégation de la Propagation de la Foi durant la période précédant son dédoublement en section missionnaire et section orientale, soit de 1622 à 1862, de Grégoire XV à Pie IX. Les jalons des tomes assez égaux ont comme dates : 1670, 1710, 1730, 1758, 1777, 1790 et 1862. L'exarque et le clergé ukrainien du Canada ont pris en charge les frais de cinq tomes, l'ordre basilien a achevé. Le t. VI est offert à Mgr Gojdyč, évêque de

de Prjašev en Tchécoslovaquie, où il confesse la foi dans les chaînes, et le t. VII est offert à S. Ém. le cardinal Tisserant pour son jubilé sacerdotal. Les sources et les principes de l'édition sont rappelés en quelques pages au t. I. Les pièces originales sont réparties dans des archives estimées à près de 5.000 volumes où les *lettres* en prennent 400. Comme les originaux ne sont pas groupés par pays des destinataires intéressés ici, on se représente le travail gigantesque de dépouillement qui fut nécessaire. Les textes sont tantôt latins, tantôt italiens ; un sommaire rappelle le contenu de chacun, les notes sont sobres et érudites, elles précisent surtout les notions chronologiques et renvoient au besoin à une bibliographie. Chaque volume se soutient seul grâce à l'index général unique et aux listes chronologiques des autorités qui terminent chacun d'eux. Ces compléments sont dus au R. P. Hlib G. Kinach, O. S. B. M. Il est impossible de décrire dans la présentation formelle de cette publication tout l'intérêt qu'en tirera l'étude de l'histoire de l'Église ; un voile s'est levé déjà lors de la publication des documents des papes, ici on est emporté par la masse. Puisse cette étude mieux faire connaître l'Orient, éviter les écueils passés, contribuer à restaurer les brèches de l'Église et poursuivre ensuite l'édifice sans lézardes. D. M. F.

Erika Unger-Dreiling. — Josafat, Vorkämpfer und Märtyrer für die Einheit der Christen. Vienne, Herder, 1960 ; in-12, XII-411 p., DM. 16,50.

Depuis l'ouvrage en deux volumes de dom Guépin sur saint Josaphat, évêque uni de Polock (Russie blanche), publié en 1874, aucune vie basée sur les sources dans une langue d'Europe occidentale n'avait été écrite. L'A. de celle-ci, qui est docteur en théologie de l'Université de Vienne, a pu consulter les archives de Rome, mais pas celles de l'Ukraine. Cette déficience a été comblée par la lecture patiente des études d'érudits qui ont consulté ces archives. Le but de l'A. est d'écrire une œuvre documentée et de vulgarisation pour les Ukrainiens réfugiés. Elle s'attache à montrer comment saint Josaphat, en voulant réaliser sur le terrain religieux l'Union de Brest, s'est trouvé en conflit avec les Orthodoxes, les protestants et même les Polonais catholiques latins et a dû lutter toute sa vie pour défendre ses ouailles de rite oriental. Il a établi l'Église unie d'Ukraine mais a succombé comme martyr de la foi. Tout le récit a une saveur de légende d'où le surnaturel n'est pas absent ; ce qui augmente l'agrément de la lecture sans nuire à la réalité des faits, rappelés par de nombreuses notes renvoyant aux études précédentes spécialisées. D. T. B.

Elias D. Mastroyiannopoulos. — *Βυζαντινοὶ ναοὶ τῆς Ἑλλάδος.* Athènes, Zoï, 1958 ; in-8, 120 p., ill., 35 dr.

— *Νοσταλγία τῆς Ὀρθοδοξίας.* Ibid., 1956 ; in-8, 152 p., 12 dr.

— Nostalgia for Orthodoxy. Ibid., 1959 ; in-12, 208 p., 30 dr.

Ioannis Th. Kolitsaras. — *Ἡ Δυτικὴ Ἐκκλησία (Αἱ διαφοραί της πρὸς τὴν Ὀρθόδοξον).* Ibid., 1959 ; in-16, 144 p., 5 dr.

— *Οἱ Οὐνῖται.* Ibid., 1959 ; in-16, 119 p., 5 dr.

— *Οἱ Διαμαρτυρόμενοι.* Ibid., 1960 ; in-16, 214 p., 8 dr.

Les guides imprimés de la Grèce (de toute couleur) ne font pas ressortir la valeur religieuse et historique de ses anciennes églises byzantines. Dans l'enseignement on préfère mettre en pleine lumière, pour différentes raisons, les gloires culturelles de l'époque païenne et voir dans le moyen âge une époque de décadence. Ce fut une heureuse initiative de l'actuel directeur spirituel de la confraternité Zoï que de rappeler au grand public ces fleurs et ces fruits de la piété chrétienne de ses ancêtres et de lui donner une courte description et l'historique (une demi-page chaque fois, avec une photo ou un dessin en face) de 90 de ces monuments en Grèce — disposés d'après les régions — et en Chypre. C'est en même temps un engagement à se préoccuper de leur conservation ou, si besoin, de leur restauration.

Le retour aux sources communes de la foi chrétienne et l'intérêt porté aux Églises orientales ont fait que beaucoup de théologiens catholiques, anglicans et protestants ont dirigé leur attention depuis une trentaine d'années vers les trésors patristiques et surtout liturgiques de l'Orient chrétien, et spécialement byzantin. Ce fait a suggéré au R. P. E. M. de réunir, sous ce titre plutôt apologétique, des textes nombreux de ces auteurs. L'édition grecque a paru sans nom d'auteur ; la traduction anglaise, destinée surtout aux Américains, a été mise à jour et augmentée d'un chapitre *Orthodoxie et sainteté* (p. 143-153), d'après quelques textes de notre confrère défunt, dom Clément Lialine. Des théologiens orthodoxes ont exprimé leurs réserves sur la façon bien unilatérale d'aligner ainsi des parties d'opinions. *Irénikon* 1958, p. 327, n. 1, a déjà signalé cette méprise. On voudrait y ajouter ici quelques remarques. Une personne citée parmi les Occidentaux, le Dr. Igor Caruso (éd. anglaise, p. 35), est un Russe né dans l'Orthodoxie. Certaines tournures de phrase peuvent facilement induire en erreur un lecteur non averti. Un exemple : « Even in Italy, the very heart of Roman Catholicism, official conversions to Orthodoxy have been noted. The bishop of Catania and the bishop of Florence, for example, with five clergymen and several laymen have been converted to Orthodoxy » (p.187). Pourquoi a-t-on supprimé les noms de ces évêques, mentionnés et appelés vieux-catholiques dans l'édition grecque (p.136) ? Le second, Efrem Mauro Fusi, était déjà rentré dans l'Église catholique en 1955 et quatre prêtres de ce groupe l'ont suivi avant l'été de 1956. Le premier, Clemente Alfio Scroi, pasteur protestant pendant vingt ans (cfr *Irénikon*, 1958, p. 202 s.), s'est associé au prêtre excommunié, Giovanni Taddei, qui s'est proclamé « primat-archevêque de l'Église orthodoxe d'Italie » lors de la constitution de celle-ci à Rome, le 18 octobre 1959 (cfr *Irénikon* 1960, p. 360). Ces gens n'ont donc rien à faire avec l'Orthodoxie historique.

Notre revue a signalé, pendant ces trois dernières années à maintes reprises, une certaine tension existant en Grèce dans les relations entre l'Église catholique et l'Orthodoxie et une campagne organisée contre les propagandes étrangères (1958, p. 200 ss., 326 s., 336 ss., 345 ; 1959, p. 79 s., 220, 259, 352 s., 483 s. ; 1960, p. 213, 429). Depuis avril 1954, fonctionne au sein du Synode une commission (parmi beaucoup d'autres) « pour les propagandes étrangères ». Depuis lors ont paru toute une série d'opuscules contre celles-ci dont voici quelques spécimens. Ils prétendent ne pas avoir un but polémique. Celui qui s'occupe de l'Église occidentale — remarquons que l'A. évite de l'appeler *papiste* — en expose les prétentions (*philodoxiai* : primauté du pape, sa puissance séculière, son

infaillibilité, le pape chef visible de l'Église) et la longue série de ses erreurs, surtout dans les sacrements, suivie d'une série d'*idiotypies*, parmi lesquelles figurent en première place les cardinaux. Ordinairement ceux-ci font aussi partie des « erreurs » de l'Église catholique, comme c'est le cas dans la brochure *Le papisme et l'ounia*, Athènes, 1958 (cfr *Vers l'Unité chrétienne* 1958, nº 105, p. 87 s.) et dans le livre recensé plus haut de M. Pierios. Tout cela pour aboutir à la conclusion assez paradoxale et inattendue que l'Union — il ne peut s'agir de soumission — entre les deux Églises, catholique et orthodoxe, est nécessaire. Les moyens pour atteindre cette Union doivent être une meilleure connaissance mutuelle, la suppression des préjugés et le redressement des explications erronées. Notre opuscule donne la preuve tangible de ce qu'il y a encore à faire dans ce domaine.

Cela vaut encore plus de celui écrit contre les Unis. On pourrait faire un petit « florilège » avec les textes cités dans *Irénikon* qui expriment l'opinion des Orthodoxes grecs et autres sur l'*Ounia*. Ici on retrace très sommairement l'histoire de l'union chez les Ruthènes et les Roumains (les Melkites sont à peine mentionnés) pour en venir aux Unis de Grèce et à l'activité du Vatican en Grèce et pour l'Orient chrétien en général. Inutile de dire que presque partout ici le ton est plus que polémique. Comment est-il possible qu'un publiciste grec fasse de Léon Allatios (qui n'a jamais été prêtre) un pape de Rome (p. 38) ? qu'il aille chercher son information sur le nombre complètement fantaisiste (127) des églises unies en Grèce (p. 73) dans l'*Orthodox Observer* de New-York (nov. 1958) qui l'a repris de *Zoï* (18. 9. 1958) ? Celle-ci le répéta d'après « un article signé d'un journal » non indiqué (cfr *Irénikon*, 1959, 79 s.). L'A. ignore que *monseigneur* ne veut pas dire *évêque* ; il fait ainsi un évêque du R. P. C. J. Dumont, O.P., et un évêque uni de Mgr Lagier. Cet opuscule finit encore sur un paragraphe *Soyons sur notre garde* avec un appel à déposer la méfiance et l'antipathie réciproques pour se préparer « à l'Union qui signifiera la fin de l'*Ounia* ».

L'opuscule contre les protestants nous présente d'abord la vie de Luther, Calvin et Zwingli et leurs doctrines principales (surtout d'après Daniel-Rops), dans la deuxième partie, les erreurs des protestants sur les points particuliers de la foi, et, en troisième lieu, leur propagande et leur extension en Grèce, surtout d'après le R. P. Vassilopoulos (cfr *Irénikon*, 1960, p. 213). L'A. leur reproche, entre autres choses, leur « désobéissance au Conseil œcuménique des Églises, qu'ils considèrent, eux, comme la plus haute autorité spirituelle supérieure dans ces choses-là » (p. 200). Heureusement il existe déjà un retour à la vie liturgique et monastique dans quelques pays, retour qui fait entrevoir un pas vers l'Orthodoxie qui pourra servir de pont entre l'Église catholique et les protestants. D. I. D.

Encycliques. — *Αἱ συνοδικαὶ Ἐγκύκλιοι ἐκδιδόμεναι ὑπὸ τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἐπὶ τῇ 100ῇ περιόδῳ τῶν ἐργασιῶν αὐτῆς. Τόμος Β'* (1934-1956). Athènes, Apostoliki Diakonia, 1956 ; in-8, 923 p.

Une plus grande actualité et un nombre considérable (890) de circulaires réparties sur une période plus courte que celle comprise dans le premier tome (1901-1933 ; *Irénikon*, 1957, p. 253 s.) augmentent l'intérêt et

l'utilité de cette publication. Elle est indispensable à tous ceux qui s'intéressent à la vie et l'histoire récente de l'Église de Grèce. L'index inventaire, composé par l'éditeur, l'actuel évêque auxiliaire d'Athènes, Mgr Chrysostome Themelis, alors premier secrétaire du Saint-Synode, peut donner déjà une certaine idée de son contenu très varié et de toutes les affaires dont le Saint-Synode a dû s'occuper ; mais à la suite de ces circulaires, on trouvera beaucoup d'autres documents provenant des différents ministères de l'État grec, dont plusieurs portent la mention *secret* ou *confidentiel*. Toutefois, quelques pièces secrètes communiquées par les ministères au Saint-Synode afin qu'il les notifie aux métropolites ont été omises. Ces documents secrets concernent surtout la propagande des hétérodoxes, la situation des minorités ethniques slavomacédoniennes et valaques, l'activité infatigable des Chiliastes ou Témoins de Jéhovah, etc. Ils illustrent fort bien la connexion étroite entre les organes de l'État et l'Église. Ainsi, la défense de donner des noms slaves lors du baptême est due à une injonction du ministère des Cultes (p. 785 ; *Irénikon*, 1955, p. 310). Le Saint-Synode s'est grandement préoccupé de l'activité des propagandistes non orthodoxes et du schisme des paléoïmérologites. Afin d'étudier ce travail subversif et organiser la lutte contre lui, une commission spéciale du Saint-Synode a été créée le 6 avril 1954. Notre revue *(l.c.)* a déjà relevé l'appellation « *papikoi* » pour les catholiques dans ces documents ; elle est presque constante et figure aussi dans l'index. On se demande tout naturellement en étudiant ces circulaires jusqu'à quel point elles sont efficaces ; la même question se pose d'ailleurs pour le système d'un Synode dont la moitié des membres change tous les six mois. Pour autant qu'elles nous parviennent, les principales décisions du Saint-Synode sont signalées régulièrement dans la *Chronique* de notre revue. D. I. D.

Apostolos D. Mexis. — *Ἡ ἐν Χάλκῃ ἱερὰ Θεολογικὴ Σχολή. Ἱστορικὰ σημειώματα*. T. II. Istanbul, Merkez, 1953 ; in-8, 76 p., ill.

Dans cette deuxième partie des *Notices historiques* sur l'École théologique de Chalki (cfr *Irénikon*, 1950, p. 244), l'A. relève les faits saillants qui se sont produits depuis 1923 et poursuit la liste des anciens élèves depuis 1936. En 1947 sur autorisation du Gouvernement turc, un gymnase complet fut adjoint à l'École théologique ; depuis lors plusieurs Turcs font partie du corps professoral pour les matières enseignées en turc. M. M. nous donne la liste des anciens élèves, clercs et civils, d'après l'ordre des patriarcats et des Églises autocéphales dont ils étaient originaires. Elle commence par le patriarche œcuménique actuel qui y acheva ses études il y a 50 ans (1910). Sous la direction du recteur actuel, l'archimandrite Maximos Repanellis, l'École poursuit ses buts d'un pas assuré.

D. I. D.

Johannes Karayannopulos. — Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates. (Südosteuropäische Arbeiten, 52). Munich, Oldenbourg, 1958 ; in-8, XXXII-308 p., DM. 30.

Cette étude des finances byzantines analyse essentiellement le système des impôts durant la première période, comprise, en l'espèce, entre les réformes de Dioclétien et celles de Justinien. L'introduction décrit sommairement l'arrière-plan historique propre à compromettre les finances

publiques. L'enquête elle-même, en deux parties, porte sur les différentes composantes du système d'impôts et l'orientation de la politique qui les domine. Cette étude repose sur une connaissance très profonde tant des sources juridiques et historiques que des témoignages des papyrus et des travaux modernes. L'A. réagit contre la tendance qui consiste à voir à tout propos dans la période dite du Bas-Empire une condition décadente. En réalité, il s'agit d'une évolution raisonnée dont les fondements remontent souvent avant la fondation de l'empire chrétien, en la matière qui nous occupe, à Dioclétien. Il est prêté une attention suivie aux contrecoups sociaux et aux abus de la fiscalité antique et de ses méthodes de perception. L'empereur cependant, dans les lois, manifeste la préoccupation de servir l'équité et de secourir les faibles. Par rapport aux mœurs modernes, ce système lèse le droit par le principe trop rigoureux de la proportionnalité, les estimations fictives et l'arbitraire des fonctionnaires, sans parler du poids des impôts indirects. Par contraste avec les pays barbares, apparaît dans l'empire un soin minutieux de l'établissement des comptes, la préoccupation de respecter des règles d'économie politique et, au moins chez l'empereur, celle de préserver la justice. D. M. F.

V. Beševliev. — Epigrafski Prinosi. Sofia, Académie des Sciences bulgare (Institut archéologique et Musée), 1952 ; in-8, 96 p., 54 pl.

Ce recueil publie une série de 122 inscriptions épigraphiques grecques et latines trouvées sur le sol bulgare. Une partie considérable d'entre elles sont rassemblées au musée archéologique de Sofia ; elles proviennent d'expéditions diverses qui s'étendent entre les années 1903-1943, et sont partiellement inédites. Le texte de l'ouvrage en fait l'analyse, les planches en reproduisent les fac-similés. Ce commentaire décrit les monuments, transcrit le texte en évoquant les abréviations, le traduit en bulgare et contribue à l'intelligence du document par un contexte érudit et la bibliographie connexe. Un résumé synthétique classe les différentes pièces et s'efforce de souligner l'apport scientifique de cette nouvelle documentation. Ce résumé est reproduit en bulgare, en russe et en français. Le cadre chronologique extrême s'étend de Vespasien (inscr. datée 42-43) à Basile II. Les branches du savoir qui ont le plus à en tirer sont l'histoire des légions du *limes* danubien (titulature, administration, fonctionnaires), l'extension des cultes mythologiques, et certainement l'onomastique thrace (nombreux prénoms nouveaux, guère de noms de lieu). D. M. F.

A. A. Bogolepov. — Cerkovj pod vlastjju kommunizma. (L'Église sous la domination communiste — en russe). (Institut d'études sur l'URSS. Recherches et Matériaux. Série I, nº 42). Munich, 1958 ; in-8, 202 p.

Alexander Kischkowsky. — Die sowjetische Religionspolitik und die Russische Orthodoxe Kirche. (Id., nº 58). Ibid., 1960 ; in-8, 171 p., DM. 4.

Religion in the USSR. (Id., nº 59). Ibid., 1960 ; in-8, 236 p.

I. N. Nikodimov. — Vospominanie o Kievo-Pečerskoj Lavre. (Souvenirs de la Laure des Grottes à Kiev — en russe). (Id., Série II, éd. polycopiées, nº 76). Ibid., 1960 ; in-4, 160 p.

Bien qu'il existe déjà toute une littérature sur la politique soviétique vis-à-vis des différents cultes en URSS et dans les États annexés et sur le comportement de ces confessions, ce domaine de la soviétologie reste encore, malgré tout, le moins exploré. Chaque auteur ou historien qui s'y avance se rend compte des limites et des réticences des sources soviétiques et des réserves qu'il doit s'imposer dans ses conclusions. Ceci vaut aussi des nombreux savants, tous émigrés de l'URSS, qui la connaissent donc par leur propre expérience et qui travaillent pour l'Institut d'études sur leur ancienne patrie. M. Bogolepov, actuellement professeur à l'Académie théologique de Saint-Vladimir (New-York), autrefois à l'Université de Pétrograd, a voulu relever spécialement comment, sous le pouvoir du communisme, le principe fondamental de l'existence légale des Églises est appliqué. Un long chapitre est dédié à la situation de l'Église orthodoxe russe en URSS, et des chapitres plus courts décrivent la lutte contre les Églises catholique, protestantes et orthodoxe en Bulgarie, Roumanie, Hongrie, Pologne et Tchécoslovaquie, pays où la tactique de la guerre totale ne fut plus employée après son échec manifeste en URSS. Dans sa conclusion l'A. compare les diversités dans les procédés employés dans les différents pays.

La première édition du livre de M. Kischkowsky, qui enseigne les langues slaves à l'Université de Los Angeles, parut en 1957. Après un chapitre *Marxisme et religion*, il poursuit successivement les phases de la politique soviétique : affaiblissement de l'Église russe jusqu'en 1927, anéantissement jusqu'en 1939 et exploitation jusqu'en 1954. Ensuite il la passe en revue jusqu'en avril 1960, toujours, en premier lieu, d'après les sources soviétiques. Dans la première partie de l'ouvrage, surtout, il présente la traduction de beaucoup de textes importants.

La *Religion en URSS* réunit 25 articles écrits par une vingtaine de collaborateurs et associés de l'Institut et parus auparavant en différentes langues dans ses autres publications. Ils ont été adaptés et mis à jour d'après les possibilités actuelles, et décrivent la situation des différentes Églises chrétiennes (surtout depuis 1945) en Ukraine, Biélorussie, Géorgie, Lithuanie, Lettonie, Esthonie et Arménie ainsi que la situation religieuse des musulmans, bouddhistes et juifs. Le R. P. Schmemann consacre une courte étude à la renaissance des études théologiques où il constate que les données précises dans le *ŽMP* se raréfient progressivement depuis 1947. Signalons aussi *Curricular Changes in Soviet Theological Schools* (N. Teodorovich) et remarquons que la suppression des matières philosophiques avait déjà été signalée en 1956. Cette suppression fut motivée ainsi par le professeur Ivanov (Zagorsk) dans un entretien avec des visiteurs américains : « Les sermons à nuance philosophique rencontreraient de l'opposition chez les fidèles très conservateurs » (cfr *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1956, p. 229). A la fin on expose l'attitude de la jeunesse vis-à-vis de la religion, les attaques de la presse, la recherche de nouvelles méthodes dans cette lutte souvent avouée inefficace, et les opinions des historiens soviétiques sur le christianisme et ses antécédents.

Le professeur Nikodimov a été jurisconsulte de la Lavra des Grottes de Kiev (1919-1923). Dans ses *Souvenirs* il décrit avec une très grande vénération la situation du monastère lui-même, son gouvernement, ses offices divins, ses possessions, son activité culturelle, sa communauté, l'assassinat

du métropolite Vladimir (25 janvier 1918, vieux style), l'enlèvement des objets précieux, sa situation sous le pouvoir soviétique, sa suppression en 1924 et sa situation sous l'occupation allemande. Cet exposé fournit l'occasion à l'A. de rappeler beaucoup d'autres détails sur la vie ecclésiastique à Kiev dont il a été le témoin oculaire. Vu l'énorme vénération chez le peuple pour ce sanctuaire, le plus ancien de la Russie chrétienne, les Soviets avaient procédé pas à pas à sa liquidation. Avant de se retirer en 1941, ils avaient encore dilapidé l'ancienne bibliothèque. L'A., qui a vécu à Kiev jusqu'au retour des Soviétiques en 1943, a été aussi le témoin de la restauration de la vie monastique sous les Allemands et de la reprise du pèlerinage. D. I. D.

Wilhelm de Vries. — Kirche und Staat in der Sowjetunion. Munich, Pustet, 1959 ; in-8, 202 p.

A la demande de l'Arbeitskreis *Wissenschaft und Gegenwart*, l'A., professeur à l'Institut pontifical oriental, a réuni et mis à jour une série d'articles, datant de 1948-1958, sur la situation et l'activité du patriarcat de Moscou. Après un exposé de son évolution intérieure depuis la nouvelle politique religieuse soviétique (1943), il décrit les relations du patriarcat avec les autres Églises orthodoxes, son activité comme instrument dans la suppression des Églises unies et ses rapports avec le monde protestant dont les *Moskaupilger* ont été si nombreux et provoqué des réactions si diverses. Le R. P. note, de même, que les jugements des catholiques sur les rapports entre l'Église et l'État soviétique sont assez divergents ; il a tâché de suivre la voie moyenne entre le jugement sévère et l'admiration aveugle. Il s'est référé au *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, comme à sa source principale, pour ce qui se passe à l'intérieur. Il est permis de douter que *der eigentliche Grund* de la défection de beaucoup de prêtres unis roumains (depuis 1948) ait été le fait que 90 % étaient mariés (p. 159). Il faut lire Jaruschewitsch (p. 174). D. I. D.

Josef Glazik. — Die Islammission der Russisch-Orthodoxen Kirche. (Études et documents missionnaires, 23). Münster, Aschendorff, 1959 ; in-8, XLII-192 p., 4 cartes.

L'A. a déjà publié un volume recensé ici sur la mission de l'Église russe parmi les païens (Études et documents missionnaires, 19) qui a été fort apprécié et qui donnait un tableau très complet des efforts d'évangélisation envers les peuples du Nord et de la Sibérie. Le présent ouvrage est le meilleur qui ait été publié sur le sujet. Il trace un tableau très détaillé du travail des missionnaires avec des données statistiques et biographiques et montre toutes les difficultés que la mission parmi les musulmans a rencontrées sur son chemin. Les titres des différentes parties témoignent à eux seuls de cet état absolument anormal : Mission sur ordre et avec l'aide de l'État (1552-1763) ; Restriction de la mission par l'État (1763-1828) ; Missions sur la défensive vis-à-vis l'État et l'Islam (1828-1917). Cette partie comporte la description des efforts du professeur Nicolas Iljminskij, qui avait trouvé la véritable voie de la mission islamique. Le dernier chapitre est consacré à la situation de la mission sous les Soviets. L'A. donne les listes des archevêques de Kazanj et a dressé des cartes qui restent

cependant un peu trop schématiques à notre avis. Cet ouvrage sur la mission russe envers l'Islam nous retrace tragiquement le chemin douloureux parcouru par tous ceux qui ont voulu la diriger dans la bonne voie. L'intervention de l'État a été presque toujours néfaste et, depuis 1905, avait mis pratiquement fin à tous les efforts missionnaires. Beaucoup de problèmes traités dans ce livre dépassent sensiblement le cadre du sujet et s'appliquent à la mission chrétienne en général. Ce livre doit être lu non seulement par les historiens, mais par tous ceux qui se destinent à être missionnaires dans les pays musulmans. La figure tragique du professeur Iljminskij leur servira d'exemple et de guide. P. K.

Paolo Leskovec. — Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa. (Orientalia Christiana Analecta, 121). Rome, Institut pont. oriental, 1958 ; in-8, XII-238 p.

L'A. donne une biographie détaillée du penseur russe que fut Rozanov (1856-1919) et de son évolution religieuse. Il analyse sa vie et s'arrête assez longtemps sur sa jeunesse, son activité littéraire, ses voyages à l'étranger et sur son caractère. La partie consacrée à l'œuvre est divisée d'après les sujets traités par le penseur : problèmes ecclésiologiques, l'Église russe, l'Occident protestant et catholique, la liberté et l'autorité, la papauté, les idées unionistes, le « nouveau théisme », le mariage, le péché originel, le christianisme historique. Le livre se termine par une appréciation générale de la métaphysique de Rozanov et par un index des noms. Il nous semble un peu osé de compter Rozanov parmi les unionistes, malgré certaines idées qu'il a émises à propos de l'Union. C'est un penseur déiste, mais antichrétien, et adversaire résolu de certains commandements du Christ. Les questions ecclésiologiques ne l'intéressent qu'en tant que problèmes moraux ou historiques. S'il s'est rapproché du christianisme et s'il est mort réconcilié avec l'Église, cette réconciliation se fit sous l'influence des événements apocalyptiques de la Révolution russe qui le ramena à l'Orthodoxie. Le présent ouvrage est la biographie la plus complète de Rozanov écrite en italien. P. K.

B. D. Grekow. — Die Bauern in der Rus, von den ältesten Zeiten bis zum 17. Jahrhundert. Band I. Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in-8, VII-540 p., DM. 30.

La traduction en allemand du premier volume de l'œuvre classique de l'historien russe présentait de très grosses difficultés par suite du nombre de termes spécifiquement russes qui n'avaient pas leurs équivalents dans les langues de l'Europe occidentale. Les relations entre les différentes classes de la société dans la Russie kiévienne, ainsi qu'à Novgorod et Moscou, étaient très variées et fort compliquées. Les traducteurs ont recouru souvent à la translittération directe du terme, ce qui complique la lecture pour un non-initié. Grekov, mort en 1958, n'a pas pu profiter des dernières découvertes (documents sur écorce de bouleau), mais son livre reste néanmoins le tableau le plus complet du problème paysan au moyen âge en Russie. La traduction a été faite avec grand soin et l'édition se présente fort bien. P. K.

David Marshall Lang. — The First Russian Radical, Alexander Radishchev (1749-1802). Londres, Allen and Unwin, 1959 ; in-8, 298 p., 35/–

L'A., qui a fait ses études au Collège St John's à Cambridge et à l'Université de Columbia en U.S.A., est actuellement professeur adjoint à Londres. Son livre est très complet et donne une biographie objective et intéressante du célèbre penseur russe qui lutta toute sa vie contre le servage et pour la liberté de pensée. Radiščev est considéré maintenant en U.R.S.S. comme un des précurseurs du communisme, mais il fut durant toute sa vie partisan décidé de l'individualisme et adversaire résolu de tout système totalitaire. L'A. le démontre d'ailleurs clairement. Le livre de M. L. donne des détails inédits sur la vie et la fin tragique de Radiščev qui se suicida dans un accès de désespoir en 1802. Notons tout spécialement les pages où l'A. donne des précisions sur la non-appartenance à la franc-maçonnerie et sur l'ode *La Liberté* qui lui fut inspirée par la révolution américaine et les écrits de l'abbé Raynal. Un portrait du penseur, placé au début du volume, complète la documentation recueillie par l'A. P. K.

Nicholas V. Riasanovsky. — Nicholas I and Official Nationality in Russia, 1825-1855. (Coll. Russian and East European Studies). Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1959 ; in-8, XII-296 p., 5 dl.

L'A. a mis six ans à ramasser des matériaux pour son livre sur la politique nationale russe sous Nicolas Ier. Il a travaillé à Helsinki, à Paris, à Londres et dans les bibliothèques américaines. Actuellement professeur adjoint d'histoire à l'Université de Californie, il est l'auteur de deux livres intéressants et bien faits : *Russia and the West* et *The Teaching of the Slavophils*. Élève de Michel Karpovitch et fils d'un professeur d'Université fort connu, il a étudié le sujet avec beaucoup de méthode et une grande objectivité. Ce n'est pas une histoire de la Russie ni même une histoire de la pensée russe à l'époque de Nicolas Ier qu'il nous donne : il s'est limité à l'étude de l'application à la vie de la célèbre formule du comte Uvarov : « Orthodoxie, autocratie, nationalité » et suit son développement tant dans le domaine de la politique extérieure qu'intérieure. C'est donc plutôt une histoire des théories et non de la vie du pays qui les dépassait singulièrement. La caractéristique de l'empereur Nicolas Ier est complète et fort judicieuse. L'A. a eu la patience de lire tous les articles de revues de l'époque qui traitent de la formule d'Uvarov et nous donne ses diverses interprétations. La seule critique qu'on peut lui adresser est qu'il néglige le désaccord entre la politique extérieure officielle, représentée par le chancelier comte Nesselrode et certaines mesures prises par l'Empereur lui-même, qui montrent qu'il n'était pas toujours d'accord avec la ligne générale adoptée au début de son règne. Les missions dans les Balkans et en particulier au Monténégro et en Serbie, dont il avait chargé des hommes de confiance, allaient contre les excès de son chancelier entièrement acquis à la politique du prince Metternich et qui tenait dans les affaires slaves le côté de l'Autriche. P. K.

K. M. Panikkar. — Histoire de l'Inde. (Coll. Les temps et les destins). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, XIII-396 p.

Voici une histoire de l'Inde qui n'est pas, selon une boutade d'un éminent érudit chinois un « annuaire de téléphone », tant le soi-disant travail historique sur l'Inde lui paraissait être une énumération de noms sans rapport les uns avec les autres. Le fait est qu'en matière d'histoire de l'Inde, la plupart des livres sont écrits en fonction des rois et des dynasties sans se soucier de renseigner sur le développement de la civilisation, l'évolution des politiques nationales, la croissance et le déclin des organisations sociales. Ils négligent de plus les croyances religieuses et autres sujets constituant cependant la substance organique essentielle de toute l'histoire nationale. L'A., tout en reconnaissant que cette façon de procéder était, jusqu'à tout récemment, inévitable par manque de cadre chronologique à l'intérieur duquel pouvait être retracée l'histoire du peuple indien, se félicite des recherches effectuées avant lui car elles lui permettent de s'attacher à l'histoire elle-même. C'est donc sur ces bases qu'il fonde son travail qui, faisant volontairement abstraction des dynasties, des guerres, des conquêtes d'un peuple qui, au cours des âges, a vécu une vie extrêmement agitée, relève les modifications politiques multiples, les différentes religions qui n'ont cessé depuis la création de l'Inde de modifier la physionomie d'un peuple très ancien. Histoire compliquée, certes, que la manière vivante et ordonnée dont elle est présentée rend particulièrement attachante. Pas un instant l'intérêt ne se lasse à suivre l'A. à travers les épisodes relatant, depuis la conquête, la période des empires, la réforme hindoue, les contacts avec l'Islam, la marche vers la monarchie nationale, l'arrivée en Inde des grandes puissances maritimes, le morcellement de l'état national, le grand redressement et finalement la place que l'Inde occupe dans le monde. Tissée de hauts et de bas, représentative de l'effort conscient d'un peuple pour créer une civilisation, pour accéder à une vie meilleure, à une existence plus heureuse et plus noble, l'histoire de l'Inde prouve que, pendant au moins trente siècles, ces desseins ont été respectés. Dans un additif, l'A., actuellement ambassadeur de l'Inde à Paris, plusieurs fois délégué à l'Assemblée générale de l'O.N.U., nous dit ce qu'est l'Inde depuis 1947, date de son indépendance et d'ouverture d'une nouvelle ère. Ce n'est pas, et de loin, le chapitre le moins intéressant. Un lexique et un tableau synoptique des événements en Inde, en Chine, en Moyen-Orient et en Europe complètent fort utilement l'ouvrage.

C. R.

Die überseeische Welt und ihre Erschliessung. (Historia Mundi, B. VIII). Berne, Francke, 1959 ; in-8, 542 p., 29,80 fr. s.

Aufklärung und Revolution. (Idem, IX). Ibid., 1960, 560 p.

Le volume VIII de l'*Histoire du Monde* fondée par Fritz Kern et continuée par Fritz Valjavec traite des pays extra-européens avant leur découverte par les Européens, ainsi que de l'expansion européenne. Les différents auteurs, tous des spécialistes de la question, étudient les anciennes cultures de l'Amérique, de l'Inde, de l'Indonésie, de la Chine, du Japon et de l'Afrique noire. Les études les plus complètes sont consacrées à la Chine et aux civilisations du Mexique et du Pérou. Les autres cultures

de l'Amérique Centrale et du Sud sont au contraire un peu délaissées. Les articles sur la colonisation des pays extra européens ne traitent pas de l'ensemble du problème, mais sont consacrés aux différents pays, colonisation portugaise, colonisation hollandaise, etc. Le VIII[e] volume se présente comme une étude coordonnée qui donne des renseignements très précis sur les problèmes coloniaux allant jusqu'au début du XIX[e] siècle et sur les différentes cultures non européennes. Le volume IX, qui retrace l'histoire de l'Europe et de l'Amérique du Nord du milieu du XVIII[e] siècle jusqu'en 1815 est moins réussi que le précédent parce qu'il est trop concis, et ne peut être considéré comme un livre de référence pour cette époque extrêmement riche et variée. Les différents articles sont très bien faits, mais trop courts, surtout quand ils englobent des périodes qui dépassent le cadre général du volume, comme c'est le cas pour l'Angleterre (récit historique depuis 1688). On peut craindre que le X[e] volume, qui doit contenir l'histoire du monde aux XIX[e] et XX[e] siècles ne soit encore plus abrégé et schématique. Il faudrait, à notre avis, abandonner l'idée d'une Histoire en dix volumes et ajouter un ou deux volumes supplémentaires. P. K.

Wattenbach-Levison. — Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger. Hefte 2-3 : Die Karolinger vom Anfang des 8. Jahrhunderts bis zum Vertrag von Verdun, bearb. v. Heinz Löwe. Weimar, Böhlau, 1953-1957 ; in-8, pp. 157-290 et 291-382, DM. 4,50 et 3,20.

La présente édition des anciens textes historiques qui couvre un siècle et demi de l'histoire des pays germaniques contient l'exposé des chroniques et donne des renseignements sur leurs différentes éditions. C'est la continuation du célèbre recueil de Wattenbach-Levison. Il faut souligner l'effort fort louable des travailleurs universitaires de Weimar à faire revivre dans des textes bien présentés cette grande époque de l'histoire des peuples germaniques. P. K.

Das östliche Deutschland. Ein Handbuch hrsgb. vom Göttinger Arbeitskreis. Wurzbourg, Holzner, 1959 ; in-8, XIV-1014 p., DM. 48.

Le cercle de Göttingen présente dans ce recueil une vingtaine d'études, dues à la plume de collaborateurs aux titres éminents, autour des problèmes de l'Allemagne de l'Est et des rapports germano-slaves dans l'immédiat et le passé. Le professeur Herbert Kraus, président du cercle, est un juriste, et il va sans dire que la première partie du « manuel » est consacrée au droit international, avec un article important sur le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. La deuxième partie, consacrée à l'histoire des rapports entre l'Allemagne et ses voisins orientaux, est pour nous la plus intéressante, avec l'article de H. Ludat : *Les plus anciennes bases historiques pour les rapports germano-slaves* ; celui de W. Kuhn sur la poussée germanique vers l'Est du moyen âge au XVIII[e] siècle ; et celui de Hans Koch : *Le slavisme dans le sentiment national polonais de 1794 à 1848*. La troisième partie étudie les questions économiques, le développement agricole, industriel et commercial en Allemagne orientale. Dans l'appendice sur les Sudètes, signalons encore l'article de Taras von Borodajkewycz :

Allemands, Tchèques et Polonais dans l'empire des Habsbourgs. Tous ces articles sont coiffés d'une introduction par H. KRAUS, que d'aucuns pourraient considérer comme un manifeste. Mais l'ouvrage s'achève sans conclusion : le lecteur en tirera celle qu'il voudra, avec précaution, ou bien il s'en servira sans parti pris, comme d'un « manuel » historique, en utilisant le volumineux index et la carte dépliante en couleurs.

D. D. G.

Ivar Spector. — The Soviet Union and the Moslem World, 1917-1958. Seattle, University of Washington Press, 1959 ; in-8, XII-328 p., 5 dl.

Professeur adjoint de civilisation et de littérature russes à l'Université de Washington et spécialiste des langues russe et arabe, l'A. a publié également *L'Age d'or de la littérature russe* et une *Introduction à l'histoire et à la culture russes.* Il a fait récemment un voyage dans le Proche-Orient où il a étudié sur place les divers problèmes qu'il présente dans son volume. L'A. divise son étude en trois parties : 1917-21, 1921-41 et 1941-58. La partie la plus importante de l'ouvrage n'est cependant pas le récit historique, mais les documents qui lui sont annexés. Citons parmi ces derniers le *Programme des Partis Communistes de l'Est,* publié par l'Institut Marx-Engels-Lénine (les fondements de la politique musulmane de l'U. R. S. S.), le *Manifeste aux peuples d'Orient,* ainsi que la déclaration soviéto-chinoise du 18 janvier 1957. Le livre de M. Spector donne un tableau précis du développement de la politique musulmane et asiatique de l'U.R.S.S.

P. K.

Léon Lenemann. — La tragédie des Juifs en U.R.S.S. (Coll. Questions actuelles). Bruges, Desclée De Brouwer, 1959 ; in-8, 328 p.

Journaliste juif, né à Varsovie en 1909, l'A. a été jusqu'en 1939 rédacteur d'uu important journal juif. Réfugié en URSS lors de l'occupation de la Pologne par les Allemands, il y fut interné dans un camp de concentration. Amnistié en 1944, il passa deux ans à Moscou pour se fixer en 1947 définitivement à Paris, où il publie un journal en yiddish. Le présent ouvrage est un dossier complet de documents sur l'antisémitisme en URSS. Il traite du mythe du Birobidjan, de l'anéantissement des organisations sionistes, de l'attitude de Khrouchtchev et d'Élie Ehrenburg envers les Juifs russes. De nombreux documents qui montrent comment les Juifs en Russie soviétique ont été poursuivis, sont reproduits en fac-similé. Des pages fort désobligeantes sont consacrées à la protection accordée par Staline à Ehrenburg. L'A. parle sans amertume de la Russie d'avant la Révolution et fait mention des Juifs qui ont joué un rôle important dans la vie culturelle du pays.

P. K.

Les Guides bleus : Yougoslavie. Paris, Hachette, 2e éd. 1959 ; in-12, 410 p., cartes.

Cette nouvelle édition du Guide bleu *Yougoslavie* est l'œuvre d'une équipe de spécialistes et a nécessité un voyage de reconnaissance sur les lieux. Toutes les nouvelles découvertes archéologiques et historiques ont

trouvé leur place dans la description détaillée et fort bien faite des sites et des monuments historiques. Le livre n'est donc pas seulement un guide sûr pour le touriste qui vient visiter le pays, mais une œuvre de référence pour l'amateur d'art. Une précieuse introduction spéciale qui traite de l'histoire et du développement de l'art yougoslave est due au professeur Louis Réau, membre de l'Institut. Les éditeurs Luce Desrosiers et Jacques Legros ont réalisé une œuvre à la fois pratique et scientifique. Ils ont été aidés dans leur tâche par Miodrag Stojanović de l'Office du tourisme yougoslave et par plusieurs collaborateurs originaires de ce pays. Le guide comporte de nombreuses cartes et plans de villes et des renseignements géographiques et économiques fort utiles, ainsi qu'une bibliographie sommaire et des notions linguistiques. P. K.

Heinz Skrobucha. — Sinai. (Coll. Stätten des Geistes). Olten/Lausanne, Urs Graf-Verlag, 1959 ; in-4, 125 p., 57 images dont 20 en couleurs.

Après le beau livre de Philip Sherrard sur l'Athos, voici maintenant le livre suivant de la série : « Stätten des Geistes ». Cette fois encore un grand monastère, connu dans le monde entier, le Sinaï, en forme le sujet. En cinq chapitres, de longueur inégale, l'A. nous trace l'histoire de ce lieu de culte, vénéré déjà dans l'antiquité par les païens, et ensuite considéré comme un lieu saint par les juifs, les musulmans et les chrétiens. Aussi loin que va la mémoire de l'homme, cette montagne, sainte entre toutes, a été considérée comme un lieu où la divinité se manifestait. Consacrée par l'apparition de Dieu et la transmission de la Loi à Moïse pour les juifs et les musulmans, elle l'est encore davantage pour les chrétiens par le grand nombre d'ermites et de moines qui, depuis au moins le IVe s. et presque sans interruption, s'y sont voués à une vie de prière et de pénitence en mémoire d'abord du passage de Dieu et plus tard aussi comme les gardiens du corps de la vierge-martyre Catherine d'Alexandrie, vénérée avec une égale ferveur en Orient et en Occident. Il n'est pas possible de décrire, dans les limites d'un simple compte rendu, toutes les richesses que contient ce livre. L'édition en a été soignée avec le goût parfait et très sûr qui caractérise tous les livres de l'Urs Graf-Verlag.

D. J.-B. v. d. H.

David Talbot Rice. — Byzantine Icons. (The Faber Gallery of Oriental Art). Londres, Faber and Faber, 1959 ; in-4, 24 p., 10 pl. en couleurs.

Ce livre a été édité à la suite de nouvelles découvertes d'anciennes icones byzantines au Mont Sinaï, en Russie et aux Balkans. L'A., bien connu, décrit l'évolution de la peinture byzantine depuis le VIe s. jusqu'au XIVe s., à l'aide de quelques icones provenant indubitablement de la capitale, Constantinople. Il montre bien toute l'importance de la capitale pour l'ensemble de l'art byzantin, aussi bien en Russie et aux pays balkaniques qu'en Italie. Travail de bonne vulgarisation.

D. J.-B. v. d. H.

Johannes Irmscher et Antonín Salač. — Aus der byzantinistischen Arbeit der Tschechoslowakischen Republik. (Berliner Byz. Arbeiten, 9). Berlin, Akademie-Verlag, 1957 ; in-8, 54 p., DM. 9,50.

Quelques communications d'une rencontre de byzantinistes germano-tchécoslovaques tenue à Berlin en 1955. Par mode d'introduction, y furent ajoutés deux aperçus bibliographiques: les études helléniques en Tchécoslovaquie par Karel Svoboda, et la byzantinologie par Antonín Dostál. Après deux notes d'ordre lexicographique, ce dernier auteur reprend la plume en slaviste pour se pencher sur le problème des relations slavo-byzantines dans les origines du vieux slave. Une notice intéressante : Prague et Constantinople en 1452, d'Antonín Salač, relève les prospections tentées à cette époque par les « utraquistes » vers l'Orthodoxie.

D. M. F.

Arheološki Vestnik (Acta Archaelogica). (Academia Scientiarum et Artium Slovenica). Ljubljana, 1952-1957 ; 2 fascicules par an en 1952-55, et trois en 1956 et 1957.

La revue archéologique slovène *A.V.* donne beaucoup de renseignements sur les fouilles récentes faites en ce pays. Les articles sont accompagnés de dessins, de photographies et de plans. Très peu de pages sont consacrées à l'archéologie chrétienne. La plus grande partie des fouilles ont mis à jour des restes de monuments romains ou des habitations préhistoriques. Ce qui étonne le lecteur, c'est l'absence presque complète de nouveaux renseignements sur la période paléoslave. La bibliographie est bien faite et donne des détails intéressants sur les publications des différentes sociétés archéologiques. Une liste des sociétés savantes avec lesquelles l'Académie est en relations pour l'échange des publications, y est jointe. Le dernier fascicule daté de 1957 n'a paru qu'en 1959. P. K.

Erika Simon. — Die Geburt der Aphrodite. Berlin, De Gruyter, 1959 ; in-8, 116 p., 53 repr., DM. 22.

— Die Fürstenbilder von Boscoreale. Ein Beitrag zur hellenistischen Wandmalerei. (Deutsche Beiträge zur Altertumswissenschaft). Baden-Baden, Grimm, 1958 ; in-8, 40 p., 11 pl.

Deux études sur des œuvres importantes de l'art gréco-romain, picturales et sculpturales. « La naissance d'Aphrodite » est l'interprétation donnée par l'A. au trône dit Ludovisi du Musée des Termes à Rome ; à rapprocher d'une œuvre analogue : le trône de Boston, qui représenterait le « destin d'Aphrodite ». Ainsi les deux « trônes » proviendraient d'un même temple où ils auraient servi d'acrotères.

Quant aux peintures murales de Boscoreale (versant sud du Vésuve), l'A. souscrit aux identifications historiques faites par F. Studniczka. Ces fresques, actuellement aux musées de Naples et de New-York, semblent glorifier la dynastie des Antigonides, principalement Antigonos Gonatas. L'originalité de l'exposé consiste en ce que l'A. donne cependant un tout autre « motif » à cette représentation : la paroi orientale appartient au thème des noces, l'occidentale au thème de la « nekyia », ou mémoire des défunts. Il faut reconnaître que l'A. y montre autant d'érudition que de méthode. Illustrations excellentes. D. L. D.

Karl Schefold. — Die Wände Pompejis. Topographisches Verzeichnis der Bildmotive. (Deutsches Archäologisches Institut). Berlin, De Gruyter, 1957 ; in-12, XVI-378 p.

Cet ouvrage, qui comporte une liste topographique des représentations et motifs muraux de Pompéi, est un petit volume pratique et maniable ; tout ce qu'il faut pour s'y retrouver dans les ruines de l'ancienne cité rendues si confuses par les publications de tout genre, le transport des objets et des fresques dans les musées, et les récentes intempéries. Ce catalogue classe les maisons par « regio » et « insula », et donne avec les sujets représentés l'endroit et l'état de leur conservation et la bibliographie principale. Suit une concordance selon la numérotation de Helbig, une concordance selon l'inventaire du *Museo Nazionale* de Naples, enfin une liste alphabétique des maisons de Pompéi et une autre des représentations. Typographie très soignée, reliure pleine toile. Quelques schémas et plans auraient été souhaitables, vu l'importance de la topographie.

D. L. D.

André Grabar. — Ampoules de Terre-Sainte (Monza-Bobbio). Paris, Klincksieck, 1958 ; in-8, 70 p., LVI pl., 31,20 NF.

L'A. souhaite que l'on continue à étudier les ampoules conservées à Monza et à Bobbio, car elles peuvent fournir de nombreux éclaircissements sur l'art et l'iconographie autour du VIe siècle et montrer l'influence de la Palestine et des Lieux Saints sur le choix des thèmes iconographiques. Il faut toutefois remercier l'éminent professeur au Collège de France de nous présenter les photographies (grandeur naturelle) d'une cinquantaine d'ampoules et de détails que Mlle Denise Fourmont a prises. Archéologue charitable, M. Grabar sait combien l'on a besoin de voir l'objet de tout près, de le regarder longuement, de lire attentivement les inscriptions et de découvrir par une lente contemplation tous les détails. C'est ce plaisir qu'il nous fait partager. Ses notes font porter l'attention sur de nombreux points qui donnent la conviction que l'iconographie de cette époque était déjà fort riche. Jusqu'ici on n'avait que l'article du *Dict. d'Arch. et de Lit.* au mot *Ampoules* ; le petit volume du professeur Grabar nous fera attendre avec patience une étude de toutes les ampoules connues. A bien des points de vue, ces ampoules fournissent des renseignements de valeur. Nous promettons de vraies satisfactions aux archéologues qui étudieront ce petit volume.

D. Th. Bt.

David Talbot Rice. — The Art of Byzantium. Londres, Thames and Hudson, 1959 ; in-4, 90 p., 44 pl. coul., 196 phot., £6. 6s.

Cet ouvrage, qui est le produit d'une collaboration entre un historien de l'art byzantin, D. Talbot Rice ; un photographe, le professeur Max Hirmer ; des imprimeurs de planches en couleur et en noir, Kastner et Callwey de Munich et la maison d'édition Thames and Hudson, est une merveille, dont il est difficile de rendre compte sans quelque lyrisme. Les quarante pages d'introduction qu'a écrites D. T. R. et qui sont un modèle de concision donnent une vue d'ensemble de l'histoire de l'art byzantin sans négliger toutefois l'analyse des différents arts majeurs et mineurs qui ont fait la gloire de Byzance. On peut dire qu'à l'heure actuelle, ces quarante pages sont ce que l'on a de mieux pour présenter cet art d'une manière synthétique, en tenant compte de l'histoire politique et religieuse de l'empire. Et pour accompagner la lecture de cette histoire, faite à grands traits, les plus

admirables documents d'art byzantin nous sont présentés sur la page d'en face. Ces œuvres apparaissent dans un ordre chronologique. On a réalisé ainsi une sorte de synchronisation, comme dans un film sonore. C'est un merveilleux enchantement qui rend aux voyageurs ayant eu le bonheur de voir la plupart de ces œuvres *in situ* ou dans les manuscrits, ce contentement inexprimable qu'a chanté le poète : « A thing of beauty is a joy for ever ». Ces planches en couleur enthousiasmeront tout homme de goût. Ajoutons que les 196 planches en noir — disposées anssi selon l'ordre chronologique — suivies, en fin de volume, par une explication technique et historique — représentent une documentation complète pour l'histoire de l'art byzantin. Nous ne mettrons aucune limite à la louange pour apprécier ce volume. D. Th. Bt

I. A. Gardner. — Ukazatelj russkoj i inostrannoj literatury po voprosam russkogo cerkovnogo penija. (Répertoire de la littérature russe et étrangère ayant trait au chant d'Église russe — en russe). Munich, Stevens, 1958 ; in-4, 37 p. dactylographiées.

Il est de mise aujourd'hui de s'intéresser à la musique russe et plus particulièrement à la musique ecclésiastique slave. Les musicologues désireux d'étudier ce chapitre plus en détail se sont heurtés jusqu'ici à de nombreuses difficultés, provenant de l'absence d'une bibliographie utilisable. M. von Gardner nous fournit dans le présent ouvrage le premier instrument de travail dans ce domaine depuis le XIX[e] siècle. Il a groupé un grand nombre d'ouvrages, d'articles et de revues de musicologie spécialisée, sans se limiter aux publications en langue russe, ce qui augmente considérablement la valeur et l'utilité de son travail. Il est parfaitement clair qu'une telle publication ne puisse être exhaustive, mais on sera tout de même étonné de l'absence du nom du professeur Tillyard, alors que de M. Egon Wellesz l'auteur ne cite qu'une seule publication ; de même de Kastaljskij, dont le *Osobennosti narodno-russkoj muzykaljnoj sistemy* (Moscou 1923) aurait mérité d'être mentionné. Mais la liste des ouvrages cités reste suffisamment longue pour souhaiter aux musicologues le temps de les lire tous ! C'est avec reconnaissance à l'égard de M. G. que nous recommandons ce Répertoire aux lecteurs d'*Irénikon* et à tous les amateurs de la musique slave.

D. P. B.

Sbornik XII věka Moskovskago Uspenskago Sobora. Vypusk pervyj izdan pod nabljudeniem A. A. Šachmatova i P. A. Lavrova. Photomechanischer Nachdruck mit einer Einführung von Dmitrij Čiževskij. (Apophoreta Slavica, I). La Haye, Mouton, 1957 ; in-8, XII-168 p., fl. 10.

Žitie Sv. Stefana episkopa Permskogo izdano V. Družininym. Photomechanic reprint with an introduction by Dmitrij Čiževskij. (Apoph. Sl., II). Ibid., 1959 ; in-8, XX-112 p., fl. 10.

Ces deux livres sont des reproductions non modifiées de textes anciens édités en Russie en 1897 (Étienne) et 1899 (*Sbornik*). Dans ses introductions très sommaires (en anglais pour Étienne, en allemand pour le *Sbornik*) M. Čiževskij se lamente sur la manière dont l'ancienne littérature russe a été négligée et sur la qualité peu satisfaisante des éditions de textes. On regrette d'autant plus que ces rééditions présentes soient ainsi laissées

sans le moindre commentaire ni correction. Par exemple, dans Étienne, p. 4, l. 2, l'éditeur a corrigé le membre de phrase : *Tako i nyně da udivit Gospodj milostj svoju s niščetoju moeju*, en mettant *uvidit* à la place de *udivit*, alors que ce dernier est certainement correct. Il s'agit d'une réminiscence des psaumes (cfr *Ps.*, 16/17, 1 et 30/31, 22). A la p. 5, l. 13 : lire *slava*, non *saava*, etc. L'introduction en anglais est également remplie de fautes typographiques. Dans le *Sbornik*, p. V, dernière ligne, lire *slovesnosti* ; p. VII, l. 7 : *priimše* (?) ; l. 4 d'en bas : *kaženici* (?) ; l. 2 d'en bas : *moljašesja* (?) ; p. VIII, l. 3 : *nenavidjaj* ; l. 20 : *uvěšča* ne peut guère être juste, *uvěšči* peut-être ; p. IX, l. 1 : *sekretarja*. Le *Sbornik* contient une série de vies de saints, intéressantes à plusieurs points de vue, pour le mois de mai : Jérémie, Athanase d'Alexandrie, Boris et Gleb, Théodose Pečerskij, Irène, Job, la Croix, Isaïe, Christophe, Cyrille et Méthode. La vie de saint Étienne de Permj († 1396), contemporain de saint Serge de Radonež, est due à la plume d'Épiphane le Sage. Inutile de dire que les éditeurs méritent tous nos remerciements pour un travail particulièrement difficile à bien réaliser. D. G. B.

Dumitru Nimigeanu. — Însemnările unui ţăran deportat din Bucovina. Paris, Fundaţia regală universitară Carol I, 1958 ; in-12, 245 p., 4 NF.

Préfacé et introduit par le professeur Grigore Nandriş, ce récit écrit par un paysan de Bucovine avec une simplicité émouvante, nous dépeint les souffrances innombrables d'un homme déporté avec sa femme et sa fille en même temps que des milliers de ses compatriotes. Cet exode vers le Kazakstan et l'esclavage eut lieu le 13 juiu 1941, un an après l'invasion soviétique du 28 juin 1940. Cette famille, toujours animée d'une grande confiance en Dieu, réussit en février 1947 à retourner de Kartaly (au-delà de l'Oural) par Moscou, Kiev, Lvov et Cernăuţi à son village natal de Tereblecea pour n'y retrouver que des ruines. Elle parvint à s'enfuir de la République Moldave vers la Roumanie et, un an après, vers la Yougoslavie, toujours poursuivie par la police comme évadée de Sibérie. En Yougoslavie l'attendaient encore des travaux dans les mines, les prisons et le danger d'être renvoyée au-delà du rideau de fer. Finalement les membres en furent relâchés vers Trieste et purent s'établir en 1951 en Australie. Privilégié par la Providence, M. Nimigeanu a accompli un devoir sacré vis-à-vis de ses compatriotes morts ainsi sur la terre de l'esclavage, aux travaux forcés ou dans les prisons politiques. En 1956, ces dernières ne contenaient pas moins de 300.000 personnes en RPR. Espérons que ce récit sera traduit et publié dans d'autres langues. D. I. D.

Antoine Wenger. — La Russie de Khrouchtchev. (Coll. Poids du jour). Paris, Éd. du Centurion, 1960 ; in-12, 128 p., 4,40 NF.

Petite plaquette d'actualité, écrite par le rédacteur en chef de *La Croix* de Paris à l'occasion de la visite de Khrouchtchev en France. Esquisse à grands traits de l'homme, de son idéologie et de sa tactique d'adaptation des principes marxistes aux circonstances toujours nouvelles qui surgissent en URSS. La richesse de l'information témoigne d'une lecture assidue des publications les plus importantes parues en Russie. Pour discerner l'orien-

tation donnée par Khrouchtchev au développement du communisme, l'A. analyse la nouvelle *Histoire du Parti communiste*, publiée en 1959, qui préconise le retour aux idées de Lénine et inaugure une recrudescence de la lutte contre la religion. D. T. B.

Notices bibliographiques.

P. FOUGEYROLLAS. *Le Marxisme en question*. Paris, Éd. du Seuil, 1959; in-12, 174 p.

Dans cet exposé l'A., qui était un communiste militant jusqu'en 1956, montre et critique la systématisation du marxisme dit scientifique qui a prévalu jusqu'ici. Il lui reproche de ne pas tenir suffisamment compte des contingences du temps et de la problématique du moment, ce que font au contraire les sciences actuelles : « Les sciences de la nature et celles de l'homme cheminent de plus en plus selon leurs voies propres et nous savons que leur désidéologisation progressive est une garantie d'objectivité » (p. 160).

The Catholic Directory Byzantine Rite Ecclesiastical Province of Philadelphia 1960. Philadelphie, Archbishop's Chancery, 1969 ; in-8, 270 p., ill.

La première partie de ce Directoire est consacrée à l'archéparchie (ukrainienne) de Philadelphie, la deuxième partie au diocèse de Stamford (cfr *Irénikon*, 1958, p. 477). En octobre 1959 on a pu réunir un premier synode archéparchial à Philadelphie. Étant la seule Église catholique aux États-Unis avec une hiérarchie indépendante des évêques latins, elle y suit quand même le chemin de l'intégration à la vie ecclésiastique catholique du pays et de son évolution rituelle propre, harmonisée avec la vie du nouveau monde.

Calendarul bisericii catolice române din Statele Unite 1960. Romanian Catholic Church Almanac, 1960. Cleveland, Association of Romanian Catholics of America ; in-8, 296 p., 1,50 dollar.

Cet annuaire richement illustré nous renseigne sur la vie des paroisses roumaines unies aux États-Unis (une quinzaine) ; il donne également quelques indications sur les missions catholiques roumaines en Europe, en Argentine et au Canada.

Calendarul Solia pe anul Domnului 1960. Jackson (Mich.), The Romanian Orthodox Episcopate of America ; in-8, 240 p., ill.

D'après ce calendrier, l'évêché de S. Exc. Mgr. Valerian D. Trifa, rallié depuis cette année à l'Église métropolitaine russe d'Amérique, compte 29 paroisses aux États-Unis, 8 au Canada et 5 en Argentine, au Brésil, en Angleterre et en Australie (cfr *Irénikon*, 1959, p. 70 et 1960, p. 355). Aux pp. 38-96, Mgr Valerian présente « la foi et la pratique orthodoxe, exposées en raccourci sous forme de questions et de réponses » en roumain.

ADDENDA ET CORRIGENDA au t. XXXIII d'IRÉNIKON

Addenda à la bibliographie de D. L. Beauduin (pp. 76-83). (Se reporter aux sigles de la p. 76) :

1909. La vraie prière de l'Église. Rapport au Congrès de Malines de 1909.
1925. Une œuvre monastique pour l'union des Églises. Louvain, Mont César.
1929. La « centralisation romaine ». — *Irén.*, t. VI, p. 145-153.
La liturgie et la séparation des Églises. — *Irén.*, t. VI, p. 321-331.
La vie monastique dans le désert de Judée. — *Irén.*, t. VI, p. 633-642.
1938. Sainte Françoise Romaine et le Concile de Florence — *Cahiers de Sainte Françoise Romaine*, avr., p. 213-217.
1946. Constitution Apostolique sur le rôle des évêques co-consécrateurs. — *MD*, n° 5, p. 107-110.
Le commun des Souverains Pontifes. — *MD*, n° 5, p. 110-113.
1947. La messe, sacrifice de louange, dans *La Messe et sa catéchèse*. — Paris, collection *Lex orandi*, p. 138-153.
1948. Alleluia. — Paris, coll. *Bible et Missel*.
1949. Les messes « en noir ». — *MD*, n° 17, p. 129-130.
1951. La nouvelle messe pour la fête de l'Assomption. — *MD*, n° 25, p. 140-144.
Le cierge pascal. — *MD*, n° 26, p. 23-27.
Le décret du 9 février 1951 et les espoirs qu'il suscite. — *MD*, n° 26, p. 100-111.
Ciel et Résurrection, dans *Le mystère de la mort et sa célébration*. — Paris, Coll. *Lex orandi*, p. 253-272.
1952. Le schisme de Photius. — *MD*, n° 29, p. 151.
1956. Pour la restauration de la Semaine Sainte. — *MD*, n° 45, p. 5-8.

Corrigenda à l'article de N. Nissiotis :

P. 298, n. 1. Rectifier comme suit : « Quelle est la racine de tous les maux ?... C'est qu'un homme a osé dire : *Je connais Dieu comme Dieu lui-même se connaît*... C'est là une folie évidente, une démence impardonnable, une espèce toute nouvelle d'impiété... » P. G. 48, 712 ; trad. FLACELIÈRE, *De l'Incompréhensibilité de Dieu* (Sources chrétiennes, 28), p. 127. Cfr textes similaires dans *Sacra Parallela* de saint Jean Damascène P. G. 95, 1081.

P. 303, § 2, l. 4 au lieu de *Jean* 8, 18, lire *Jean*, 17, 5.

Table des matières.

I. ARTICLES

II. CHRONIQUE RELIGIEUSE

III. NOTES ET DOCUMENTS

IV. BIBLIOGRAPHIE

Imprimatur:
F. Toussaint, vic. gen.
Namurci, 1 dec. 1960.

Cum permissu superiorum